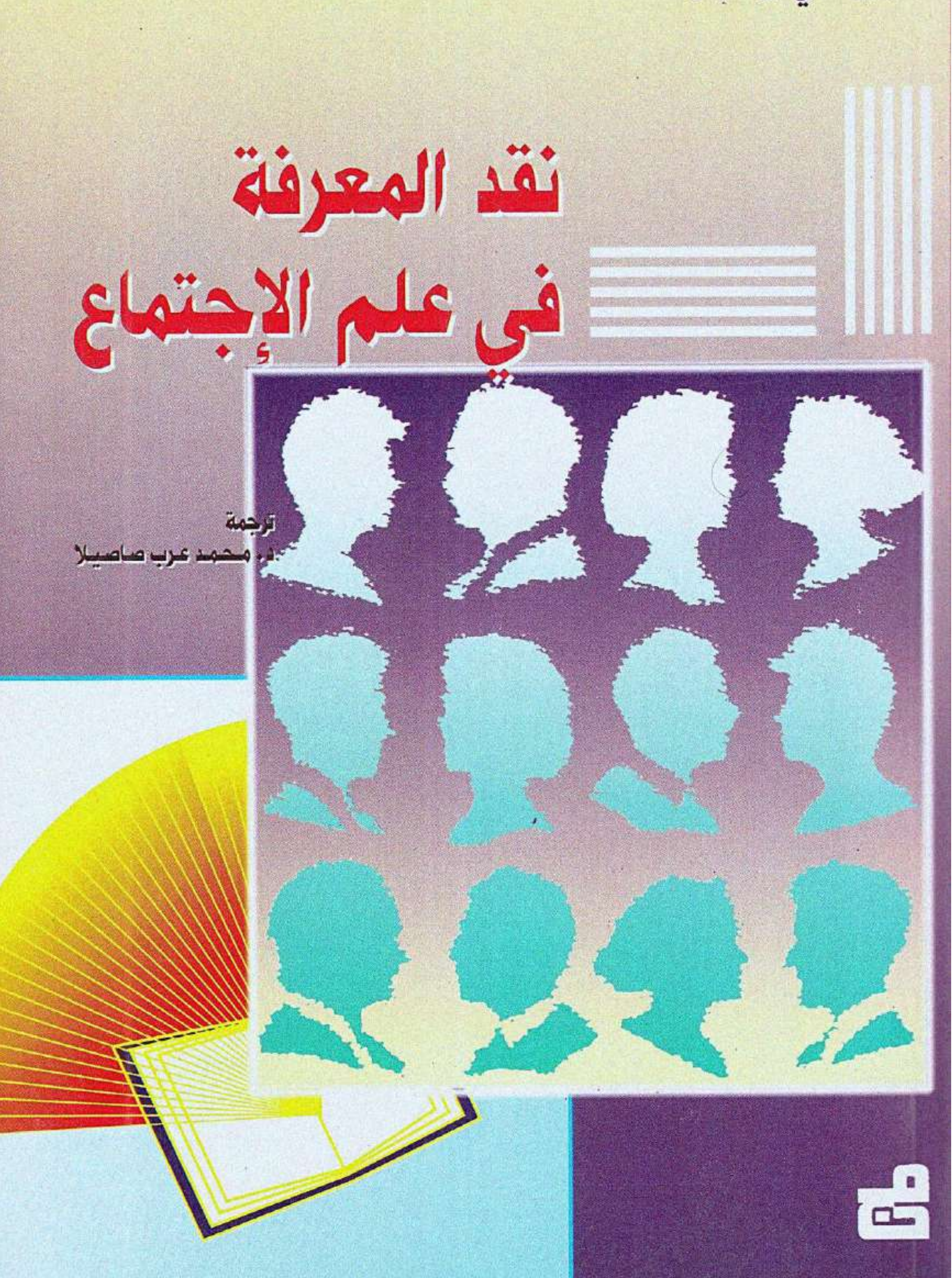
جيوفاني بوسينو

نقد المعرفة في علم الإجتماع

ترجمة
د. محمد عرب صاصيلا





نقد المعرفة
في علم الاجتماع

الطبعة الثانية

1429 هـ ـ 2008 م



مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 978-9953-463-92 -6

جيوفاني بوسينو



نقد المعرفة في علم الإجتماع

ترجمة
د. محمد عرب صاصيلا

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة

Giovanni Busino

CRITIQUES DU SAVOIR SOCIOLOGIQUE





المقدمة

إذا كان من الواجب تمييز علم الاجتماع في الاربعين سنة الأخيرة، بكلمة واحدة، فإن كلمة «إنقلاب» هي التي تفرض نفسها بالتأكيد.

لقد عاش علماء الاجتماع من جيلي، بشكل مفاجئ وفوضوي، تجارب فكرية وتأثيرات ثقافية متناقضة. وخلال سنوات تكويننا وتعلُّمنا، كانت الأحدية الانطولوجية (Le monisme ontologique) تسود بلا منازع في الجامعات. وكانت أغلبية مُدَرِّسينا في ذلك الحين تعتقد بأنه لا بدّ من وضع علم الاجتماع، العلم التابع في البرامج الدراسية، أو بالأحرى إنزاله، في منزلة الفروع العلمية التي يُقال عنها كلاسيكية. ولم يكن هناك أي مجالٍ للشك في أن المجتمع يُعَرِّف نفسه كمجموع، مُوَحَّداً أو متكاملاً، وقابلاً للتفسير انطلاقاً من مبدأ واحد، ويمكن تصوُّره، فضلاً عن ذلك، في عدد قليل من المتغيرات المستقلة.

وفي اللحظة التي دخلتُ فيها الحياة المهنية، كانت هذه الأحدية الأنطولوجية قد أصبحت مهجورة. وكان من الواجب حينذاك إتباع أحدية منهجية. كان المجتمع يُدْرَكُ كذات جماعية؛ وعلم الاجتماع كان يمكن أنْ يكون علم المجتمع شريطة أن يكون المنهج المُطَبَّق فيه هو المنهج العلمي، منهج الكمية والقياس، بالتأكيد.

إلاَّ أنَّ الأحدية المنهجية لم تدم طويلاً. فبعد أن استُخدِمت، وعاثت فساداً خلال عشرة أو خمسة عشر عاماً من حياتنا، تركت الساحة، بدون خسارة ولا ضجة، لمفهوم جديد لعلم الاجتماع. وكان هذا المفهوم، القائم على تصوّرات حدسية، ومُبْهَمة، يستعيد أساساً مبدأين: الدقة والموضوعية. وبنظرة للوراء، نرى الآن أن الدقة لم تكن إلاّ إجراءً قابلاً لأن يُثبِّت الاقتراحات المؤكَّدة، شكلياً أحياناً وتجريبياً أحياناً أخرى، في حين كانت الموضوعية تُختَزَل في نُظم عمليات تجعل «ما بين الذاتية» (L'intersubjectivité) ممكنة. إنَّ المسألة لم تكن مسألة القيام بمبادلات، من

أي مستوى كان، بين التجارب الإدراكية، وإنما فقط القيام بمراقبة كل من إقتراحاتنا، من قِبَل عضو ما من جماعة علماء الاجتماع.

لذلك، لم يَعُدْ علينا، بعد أن خفّفنا عن كاهلنا عناء السؤال المُرْبِك، الخاص بكيفية قيام علاقة «ما بين ذاتية»، إلاّ الاهتمام بما يجعلها ممكنة.

كان كل شيء يبدو إذاً أكثر وضوحاً: إنّ شروط الموضوعية تُخْتَزَل، بهذا الشكل، في تعريف عدد من المحمولات (Prédicats) وتحديدها وإضفاء طابع فردي عليها. وهذه المحمولات ينبغي عليها، بدورها، أنْ تؤسّس معايير عملياتية مُقَنَّنة وضرورية لتقطيع موادنا وبنائها، وتكون الاتفاقات ما بين الذاتية، بالنسبة لها، ممكنة. من هنا تنبع ـ على كل المستويات ـ أهمية الأسئلة المرتبطة بالإجماع، والمعايير الساعية إلى ممارسة المهنة، وأنظمة القواعد الناظمة لإنتاج أعمال علم الاجتماع وخُطَبِه.

في الأساس، كان علم الاجتماع، مثله مثل المجتمع الذي كان يَدَّعي أنه علمه وضميره، يريد أن يكون مجموعاً محكوماً بمعايير، مزوداً بأهداف، قادراً عند الاقتضاء على تمثُّل الجِدَّة، يتكيف، تدريجياً، وبسهولة، مع البيئة، ويدمج الكُلّ بالكُل. وكانت كتبٌ ومقالات لا تُحصى تحدُّثنا عن نظرية للمعرفة في علم الاجتماع تعرِض إتّجاه مسعانا ضمن مجموع المساعي الادراكية؛ وتكشف لنا العلاقات التي نقيمها مع ميدان علم الاجتماع، والاستخدام الذي يمكن للمجتمع و/ أو يجب عليه القيام به لأعمالنا، وتريحنا بمساعدة أطروحات معرِفية (ابيستمولوجية) فيما يتعلق بصِحَّة علم الاجتماع وأهميته ورصانته، وبمهنة عالِم الاجتماع.

لقد كانت الوظيفية (Le fonctionnalisme) ـ بكل صِيغها وتناسخاتها الأكثر تكلُّفاً، وتنكّراتها التي لا تُعَدّ ـ التعبير والتصوّر الأكمل لمثل هذه الرؤية «لنظام الأشياء». وقد فتنت جزءاً هاماً من علم الاجتماع الماركسي، كما فتنت، بدرجات مختلفة، كل اتجاهات علم الاجتماع، المُغْرَمَة بالواقعية الشمولية، كما كان يحلو لمعلمنا جان بياجيه (Jean Piaget) أنْ يقول.

وقد شجعت هذه الرؤية لعلم الاجتماع، بمفهومها العام للمجتمع وحركاته، على إضفاء طابع تأسيسي ثقيل، وبيروقراطي كثيف على هذا الفرع العلمي، سواء في الولايات المتحدة أم في بلداننا الأوروبية.

في علم الاجتماع هذا كانت النظرية تنتشر وتخلق الوقائع. وهذه الوقائع نفسها هي التي كانت تُثبِّت النظرية فيما بعد. هذه الحركة الدائرية وخاتمتها كان يُفْتَرَض فيهما أن تُكمِلا تجربة الوقائع وإثباتها بواسطة الملاحظة والبرهنة.

ولئن لم تجد الوقائع نفسها مُسَجَّلَة في العالَم المحيط بنا، أو حتى في عالمنا الداخلي، وكان من العبث التفكير بتسجيل وجودها؛ ولئن نجم عن هذه الوقائع عدد من العمليات الذهنية الخاصة بالتنظيم والربط والتعقيد، ولئن تمَّ الإقرار - للحظة - بوجود وقائع مُعطاة كلياً في جهة ما، فإن كل هذا لا يكفي لتحمُّل الاستنتاجات. لقد كان بياجيه يجهر بكل هذا منذ عام 1921. ولكن ما عدد الذين كانوا يعرفون بياجيه في مهنتنا؟

في أواخر سنوات السبعينات بدأت الوظيفية ومعتقدات وتأكيدات أخرى تتمزق تقريباً. وبدت كل التحليلات والتنبؤات المتعلقة بالواقع التاريخي - الاجتماعي، والتي غذَّت تفكيرنا أو وجَّهت بحوثنا حينذاك، حَشْوِيَّة وخادعة. وأدى عجزنا عن فهم وتفسير انبثاق الجديد، والآخر بصفته غيراً جذرياً، والتقلّبات، والمصادفات، أي باختصار عجزنا عن القيام بشيء آخر غير تكرار المُشَابِه والمبتذَل إلى ما لا نهاية - أدى لإدخال علم الاجتماع في مرحلة ركود هائل.

لقد تَفَتَّت كل شيء: الجماعة التي تحترف مهنة علم الاجتماع بصفتها جماعة علمية، دور عالِم الاجتماع، مقاييس العلمية، كل آمالنا وكثير من رجائنا. وخلال عدة سنوات، عاش عدد مِنَّا، مِمَّن تراجعوا نحو التعليم، وهم مذهولون، هذه الانقطاعات والتمزقات في مصائرنا الشخصية، وفي الأقدار الجماعية المتلاعبة في التاريخ. لقد تحطّم كل شيء، من منظومة المفاهيم والنظريات التي استخدمناها من أجل إضفاء مفهوم على العالَم الذي كنّا نعيش فيه، أو نعتقد أننا نعيش فيه، إلى التزاماتنا وهويتنا المهنية، وأصبح، من الآن فصاعداً، باطلاً وغير مفيد.

ما جدوى القيام ببحوث والتشاجر حول تدخّل علم الاجتماع، ونظرية ممارساتنا، والمضامين العملية - السياسية لأعمالنا، في حين أن كلّ هذه الأمور لم تعُدْ تفيد في شيء، حتى ولا في الرهانات الزهيدة للسياسة الجزئية الاكاديمية، وفي صراعاتنا الكبيرة؟

لقد تحطّم الإجماع حول علم الاجتماع كفرع علمي؛ وتفجّرت جماعة علماء الاجتماع؛ ولم تَعُد المبادلات والاتصالات المقطوعة، والمبعثرة، تستجيب بعضها لبعض. إنّ تبعثر كتلة المعارف في فُتات، وتقسّمها هو ما سنروي ربما في يوم ما تاريخه.

لقد قال لنا بول ڤاين (Paul Veyne) وكرّر، وهو يتأمل في هذا الركود (ولم يردّ عليه أحد حتى الآن)، بأن علم الاجتماع ليس إلاّ كلمة تضم فروعاً علمية غريبة بعضها عن بعض، وتجمع تعسفياً نشاطات متباينة، يمكن أحياناً إرجاعها إلى الفلسفة السياسية، وأحياناً لأشكالٍ مختلفة من أعمال المؤرخين.

إنّ سؤال بول ڤاين يبدو لي دائماً ملائماً جداً: إذا عرّفنا المجتمع بشروط وجوده، بعمله، بصراعاته وبشبكات مدلولاته، فإنّ من غير المفيد التمييز بين علم الاجتماع والتاريخ. لأن هذين الفرعين العلميين يهتمّان، كلاهما، بدقة بمجموع المجاميع، حسب الصيغة الجميلة جداً لفيرناند بروديل (Fernand Braudel).

هل يعود سبب إنصهار التاريخ وعلم الاجتماع وتداخلهما إلى تعقّد الواقع الاجتماعي؟ ربما، ولكن بما أن الطابع المعقد للظواهر يخضع أساساً للطريقة التي ننظر بها إليها، ألا يعني هذا القول بأنه يجب اختراع نموذج خطاب جديد؟

لقد تحدّثتُ مرات عديدة عن أزمة علم الاجتماع ودور عالِم الاجتماع مع جان بياجيه. وكانت الأسئلة المتعلقة «باختصاص الفرع العلمي»، كما كان يصفها، تقلقه كثيراً بشكل واضح. وبالمقابل، كان يؤكد بثقة أنّ المجتمع إذا كان مجموع مجاميع العلاقات الاجتماعية، وإذا كانت العلاقات الاجتماعية تُعَدِّل، في آن معاً، الطبيعة وسلوكنا، وإذا كان المجتمع مكاناً لتقاطع سلاسل أجيال تؤثر على الأجيال القادمة بواسطة إشارات، وقيم وقواعد، أي لغة، ومبادلات ومعايير جماعية منطقية وما قبل منطقية، فإنه يجب القيام بعلم الاجتماع والتاريخ.

إنّ مفهوم بياجيه للإكراه الذي يمارسه الكل الاجتماعي على الأفراد، والذي يأخذ شكلَ تضامنٍ تعاوني في مجتمعاتنا، في حين أنه يبقى محدوداً بالامتثالية الإلزامية في المجتمعات المُسَمّاة بالبدائية، يشكل اليوم بالطبع

مشكلة. ومع ذلك فإن بياجيه ساعدنا على فتح عيوننا على البحوث التي تزيل التعارض بين علم الاجتماع والتاريخ، وكذلك التعارض بين المجتمع والطبيعة. وقد دفَعَنا لقراءة الأعمال التي تسعى لتأسيس علم حقيقي للانسان، ومعرفة حقيقية انثروبولوجية على قاعدة علم الأحياء وعلم الأخلاق وعلم البيئة والعديد من الفروع العلمية الأخرى.

وتُنكر أعمال مثل أعمال سيرج موسكوفيتشي (Serge Moscovici) بالتأكيد، وفيما بين السطور على الأقل، وجود نظام اجتماعي مستقل؛ وتترك مكاناً ضئيلاً لعلم الاجتماع. وبالعكس، أظهرت لنا كتابات المتلألئ إدغار موران (Edgar Morin)، والعديد من المفكرين والباحثين الآخرين الساعين لايجاد علم للانسان إمكانية الخروج من الركود الحالي، أو جعلتنا نستشف ذلك.

فبفضلهم، بدأ الوضع ينجلي، ويبدو أقل دماراً. وقد فُتِحَت، في غضون ذلك، دروب كثيرة أخرى أخَذَت تجوب بعد ذلك حقل المعارف. وكبرهان عليها، من بين براهين أخرى، اخترتُ البحوث حول الخيالي، والأساطير، وبُنَى اليومي، ومنطق الجماعة.

وكانت النزعة الاجتماعوية (Le sociologisme) بصفة عامة، والنماذج الحتمية بصفة خاصة، هي أيضاً، في طريقها إلى التطور ببطء شديد نحو دوركهايمية جديدة ذات حدود، أقل فأقل، مانعة. وقد أُعْطِيَت نفخة جديدة للنماذج التفاعلية، وشهدنا ولادة جديدة لمقولات الاختيار، والنيّة، والفِعْل، وذبولاً بطيئاً ولكن مُحَتَّماً، لمذاهب نفعية بحتة ومُتْعِيَّة (Hédonistes).

ويحدونا الأمل بأن تستطيع هذه التعددية الاستمرار في تأكيد نفسها، وفي الازدهار، وأن لا تُشَوَّه قط من قِبل أنبياء أو أرباب عمل مشابهين لأولئك الذين وصفهم ف.ا. مانويل (F.E.Manuel) أو ت. ن. كلارك (T.N.Clark) (ولاسيما في كتابه عن الجامعة الفرنسية وانبثاق العلوم الاجتماعية). كما ينبغي أن نتمنّى أنْ تُنعِش التساؤلات، والمنازعات، والشكوك، والطلبات، التعددية أكثر فأكثر، وأن تتضاعف المناقشات حول كل علوم الاجتماع المؤلّفة لها.

هل هي مجرد آمال، وتمنيات سعيدة؟ إنّ العقبات والصعوبات تبقى عديدة وخطيرة. وعلماء الاجتماع اليوم، الذين فقدوا حسَّ الحيرة، وملكة

السخرية، وفضيلة الصبر في الاستماع للآخرين، لا يتحمسون، بالحقيقة، إلاّ لمنتجات «كنيستهم» الخاصة.

إنّ اقتراح المأسوف عليه الڤان جولدنر (Alvin Gouldner)، الخاص بعلم اجتماع تأملي، يكون نوعاً من علم اجتماع اجتماعي ويضم كل علوم الاجتماع بلا تمييز، كان يمكن، فيما لو تحقق، أن يعمل على إحداث تقاطع بين عدد من الدروب والطرق. لكنّ هذا الاقتراح، كما يعلم الجميع، لم يَلْقَ في الولايات المتحدة، كما في غيرها من الدول، استقبالاً متسامحاً.

خسارة، لأن الأمر يتعلق باقتراح مفيد. إني أريد الأخذ به ثانية هنا، وإعطاءه ربما منظوراً مختلفاً. أريد في الحقيقة أن أترافع لصالح نمو أكبر لعلم اجتماع اجتماعي، ولتاريخ للتحليل الاجتماعي، مُطَبَّقان قليلاً للأسف! في البلاد الناطقة بالفرنسية. وأريد، بشكل خاص، أن أترافع لصالح نمو نوع من علم سيمياء (sémiologie) علوم الاجتماع؛ أي بكلمة، لصالح دراسة علوم الاجتماع بصفتها خُطَباً، أو لصالح دراسة ذرائعية اجتماعية لخُطَب علم الاجتماع.

هذه الدراسات يمكن أن تساعدنا على الاحاطة بالمسائل العامة بشكل أفضل، وعلى الكشف عن الآليات المشتركة، وسير عملها، في الطرق نفسها التي تبنّاها علماء الاجتماع من أجل فهم التجارب الاجتماعية والتعبير عنها بطرق مختلفة.

وبالرغم من معرفتنا بالغطرسة الموجودة في تحويل الفوارق إلى تماثل، يبقى تحليل خُطَب علم الاجتماع مع ذلك الطريق الوحيدة الممكنة للوصول إلى توضيح مسألة طبيعة هذا العلم.

إننا نعلم، من الآن فصاعداً، أنَّ العقل (La raison) المستخدَم في علوم الاجتماع يتبع قواعد لا يمكن صياغتها بدقة بعبارات منطقية ـ رياضية. وينطبق الأمر نفسه، من جهة أخرى، على العلوم المُسَمّاة بالدقيقة عندما تصوغ خُطَبَها في لغة طبيعية. وقد أظهر لنا شاييم بيريلمن (Chaim Perelman) بفضل دراساته حول البرهنة والتدليل، كم أنَّ من الصعب استدعاء البرهان التجريبي أو البرهان بالحساب عندما يتعلق الأمر بوقائع اجتماعية، وبمداولات ومناقشات، وقرارات واختيارات. إنّ العقل المفكّر يترسخ في الفكر

الاستدلالي، ويلجأ الزامياً، بعكس الفكر البرهاني، إلى مناهج غير استنتاجية وغير شكلية. إنَّ التفكير في ميدانِ علم الاجتماع يتعلق بالتدليل أكثر مما يتعلق بالبرهنة المُطَبّقة في النُظُم البَدَهِيَّة التي تختزل المعارف في بُنَاها الشكلية (Les systèmes axiomatiques formalisés). وحتى جهود ڤون رايت (von Wright) الهادفة لتطوير نظرية عامة للأنماط، متمحورة حول المفاهيم المُقَيِّدة، مثل: «الضروري»، «الممكن»، «المستحيل» و«الجائز»، وكذلك حول المفاهيم الخاصة بالواجبات الأدبية مثل: «الإلزامي»، «المسموح به»، «المحظور» و«اللامبالي»، كانت جهوداً عاجزة عن جعلنا نفهم الطبيعة الأنطولوجية للمعايير الاجتماعية، وعن أنْ تُفَسِّر لنا كيف يمكن إثبات وجودها وصِحَّتها، وذلك بالرغم من أنها تركت مكاناً جيداً للتصرف القصدي. وبالفعل كان على ڤون رايت أن يلجأ إلى المقولات الغائية ويعيدها فيما بعد إلى التفسير السببي، من أجلِ إظهار كيف ننتقل من النوايا إلى الفِعل، ومن العلاقة بين هذه النوايا إلى الطُرُق التي ينبغي إتباعها من أجل توضيحها. لكن النتائج كانت هزيلة بالتأكيد.

إنني لن أتحدث هنا عن ڤيلفريدو باريتو (V.Pareto)، عن نظريته في التدليلات المغلوطة أو الناقصة، وعن نظريته، المضادة جداً، في التفكير العلمي والبلاغة السياسية.

وبالمقابل، فإنَّ ما يهم التأكيد عليه هنا هو أنَّ جان بياجيه، بتعيينه للعقل، وللفكر المجرد كما يتجلى في الرياضيات، كشكل أعلى للذكاء، اختار مُسبقاً للعلم أسلوب عقلانية ما. إنّ هذا الاختيار يبدو لي تعسفياً. فهو يهمل كل العقلانيات الأخرى المستخدمة في سلوكنا، وكذلك في الأديان والأساطير والأمور الخيالية، إلى آخره. إنَّ من الممكن، بالتأكيد، أن نستخلص بُنى من الأساطير والأمور الخيالية، وأن نُعطيها أشكالاً منطقية ـ رياضية. وفي هذه المادة، يُعَدُّ رينيه توم (René Thom) بنماذجه الرياضية للتشكل الولادي وتصنيفه لِلُّغات الطبيعية والنُظُم الرمزية مُعَلِّماً أنيقاً ونافذ البصر. ومع ذلك، فإن هذه الأشكال لا يمكن أنْ تتهيأ بطريقة دقيقة إلاّ في داخل نظام مُخْتَزَل في بُناه الشكلية (formalisé) يفترض وجود لغة اصطناعية وثابتة، كما يفترض مُسْبَقاً وجود النموذج الذي أتى به جورج بول (G.Bool).

إلاّ أننا نعلم أن هناك مسافة كبيرة تفصل بين علم الجبر لدى بول والفكر الطبيعي، وأن الفكر الطبيعي، علاوة على ذلك، لم يكن أبداً لاعقلانياً للغاية. وعندما أقول ذلك، لا أقصد قط تأكيد وجود عدة عقول، وإنما أؤكد فقط أننا نفهم الواقع الاجتماعي ونُنتجه ونعيد إنتاجه إنطلاقاً من وجهات نظر، ومن أسباب مختلفة جداً. من هنا يأتي حجز مظاهر مختلفة، ووجهات نظر غير قابلة للتبسيط ظاهرياً، وخصوصيات وحقائق صالحة بالنسبة لأماكن محلية.

لماذا لا نقول ذلك؟ إنَّ العلم، بالمعنى الذي أعَدَّته مجموعة المعارف، ثم أُدرِك به في الغرب منذ أيام جاليلو، لم يَعُدْ اليوم إلاّ معرفة من بين معارف أخرى، وجزءاً من معرفة أعمّ. إنَّه ليس إلاّ جانباً من عالم المعرفة المتعدد الجوانب. لقد كان تقدمه كبيراً ومضموناً بفضل منهج المقاربات المتتالية، وبفضل نماذج جزئية ومتحيزة، مُتَجاوَزَة أو مُعَمَّمة باستمرار. وما يهمله أو يتوصل لأخذه بالحسبان لا يتناقص، وإنما يبقى من الممكن الوصول إليه بطرق أخرى.

إنَّ التحليل الرياضي للوقائع الاجتماعية، ونَمْذَجَة السيرورات الاجتماعية، وحتى النماذج المصطنعة، كإنجازات فيزيائية لنماذج رياضية، أو بدون معادل رياضي مباشر، يسمحان لنا أحياناً بادراك أشكال الوقائع أو السيرورات؛ ولكن لا شيء آخر غير الأشكال. كما أنهما يستطيعان، بالتأكيد، إعطاءنا تصوّرات؛ لكن تطبيق هذه التصورات يتضمن اللجوء إلى اللاشكلي. وبعبارات أخرى، فإن نظاماً بَدَهياً يختزل المعرفة في بُنَاها الشكلية يكون مجرداً دائماً، وفي آن واحد، من مواضيع ومقاييس لتفسيره.

فمن أجل إعطاء تفسيرات للأشكال الصافية، يجب الاستعانة بخواص خارجية بالنسبة للأشكال، أي بعناصر لا شكلية. ومنذئذٍ، نستطيع إعداد عدد غفير من التفسيرات للنظام الشكلي نفسه. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع أن نستعمل إلاّ تفسيراً واحداً، وواحداً فقط، في الوقت نفسه.

ومن البَدَهي أن الأمر عندما يتعلق بتفسير الصيرورة، والتنمية، والولادة، والقرارات الفكرية والجماعية، والاختيارات العامة والخاصة، وأنواع السلوك في الحياة اليومية أو الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية، فإن هذا التفسير الواحد يكون غير ملائم، وحتى باطلاً.

إنّ عملية اختزال المعرفة في بُنَاها الشكلية (La fromalisation) تعجز عن فهم المعنى لأنها تبقى غريبة عنه. إنها تكون، في بعض الحالات، شرطاً ضرورياً لاستخلاص المعاني، التي لا تكون قابلة للفهم إلاّ في شكلٍ ما؛ لكنها ليست أبداً شرطاً كافياً. ومع ذلك، فإنه يجب على هذه العملية، من أجل بلوغ المعنى، أن تعرفه بشكل مُسْبق. وأن تكون قد طرحته منذ البداية. لكن هذا الأمر لا يكون ممكناً إلاّ نادراً، لأن عدم التحديد، والغموض وتعدد المعاني المتكافئة، وهي خواص مُكَوّنة للمعنى، تبقى مِزاجية بالنسبة للنظام الشكلي، الخاضع لتنظيم مفهومي لا زَمني، ولا يبالي بالممارسات الرمزية والأوضاع التاريخية والاجتماعية.

إلاّ أن علم الاجتماع هو، بالأساس، إنتاج لمعانٍ ودلالات، إنه أسلوب انتاج الأسباب الدالّة للمجتمعات الحديثة.

فمن بناء الواقع الاجتماعي إلى إنتاج المعلومات، ومن وصف السيرورات الاجتماعية إلى تحليل النظم الاجتماعية، يُسْنِد علم الاجتماع، ويوزّع، ويمثل، بفضل بناء الواقع الاجتماعي وتفسيره، معانٍ ودلالات. إنّ علم الاجتماع ينتج، ويكشف، ويُفْشي، ويسلّم، وينشر المعاني والدلالات. وهذه الأخيرة تصبح فيما بعد رهانات الصراعات بين الفاعلين الاجتماعيين، وأُسس الانقسامات، وأسباب الصراعات.

إنّ علم الاجتماع هو علم الدلالات الاجتماعية، والأسباب الرمزية، والأسباب الدّالة؛ وهو يوجد حيث يتم إعداد الدلالات، مع منتجي المعاني، أمامهم أو بجانبهم، وكجزء لا يتجزأ من البنى غير الدلالية التي تنظّم الوسائل إلى السلوك الفردي والجماعي. إنه يَنْشَدُّ للخُطَب بصفتها ممارسات، بصفتها نُظمَاً رمزية، بصفتها إنتاجاً للوقائع الاجتماعية وإعادة إنتاج لها. ووظائفه الادراكية الفَعّالة والتصويرية، والتفسيرية والتضمينية، تبدأ بأنْ تكون معروفة جداً بفضل البحوث التي تستوحي الابيستمولوجيا الوراثية وتاريخ التحليل الاجتماعي. وبالمقابل، تبقى وظيفته الرمزية مخبأة تحت أنواع نظريات رأس المال الرمزي / سوق الخيرات الرمزية، وفي ثنايا مذهب الصور أو في فلسفة الأشكال الرمزية.

وتُظهِر بحوث بياجيه حول تشكُل الرموز أن التمثُلات تولد من اتحاد

الدّالات، ومن ترابط نوعي بين الدّالات والمدلولات، المتمايزة بعضها عن بعض من الآن فصاعداً. والأمر يتعلق هنا بالوظيفة الرمزية العامة التي تعدُّ الأصل في اكتساب اللغة والإشارات الجماعية. فبواسطتها وبفضلها، تجد التجربة، بصفتها عملاً وبناءً تدريجيَّيْن، الشروط الاجتماعية الخاصة بوجودها. وبواسطتها وبفضلها يمكن لكل نظم التمثُّل، اللغوية أو غيرها، وللحجج ولِلمعالِم الادراكية، أن ترسم طبقات الأعمال أو المواد، وتنتج إذاً دلالات فردية أو اجتماعية. ويقع علم الاجتماع في صلب هذا الأمر نفسه. إنّه يتموضع، بالفعل، في سيرورة إنتاج وإعادة إنتاج التمثلات، ويبدو لنا أولاً كخطاب، كنشاط لفظي. منذئذٍ، من المهم معرفة معايير الخطاب الاجتماعي. إنّها نفس معايير الفكر التدليلي المعروفة كلها جيداً، والمُحَلَّلة، علاوة على ذلك، بشكل مثير للإعجاب في كتاب جورج ڤينو (Georges Vignaux) حول التدليل؛ وهي معايير نشاط يبحث عن ذاته ويهتم بأعمال محلية؛ معايير نشاط مُوَجَّه من قِبل مصالح و/ أو من قِبل تقويمات مُحَدَّدة لغايته؛ معايير نشاط مُقْتَرح، ومَعَارِض لنشاطات أخرى في وضع مُعْطَى؛ معيار نشاط لا يسعى للحقيقي وللعام، وإنما للمحتمل وللفعّال.

ومن المُسَلَّم به أنَّ الخطاب الاجتماعي يبقى، بغضّ النظر عن التبادل والمجابهة، وعمّا يُعلنه من حياد وموضوعية، تعبيراً عن موازين قوى، ويكون أحياناً نابضاً لممارسة السلطة.

وإذا كانت البناءات الاجتماعية مُنْتَجَة من قبل هذه المعايير، وكانت وعياً، وتعميماً لأعمال يُقال عنها يومية، فإننا نستطيع إذاً قراءتها لمعرفة ماذا تقول، ولرؤية قوامها، وباختصار لمعرفة «المنطق» الذي يجعل إنتاج الخطاب الاجتماعي ممكناً ومعقولاً. ويمكن أيضاً، في نفس هذا الخطاب، البحث عن الدلائل التي تسمح لنا، في الأوضاع التاريخية والاجتماعية، بفهم آليات عمل العقل الرمزي والدّال، أي كيف يتمّ، من حالة لأُخرى، إعداد وتنظيم التمثلات في أوضاع التفاعل كما في أوضاع التدخل.

كان جان بليز غريز (Jean-Blaise Grize)، الذي ألهمت بحوثه التجديدية وغذَّت أيضاً أعمالي الخاصة، مقتنعاً بأننا نبسِّط المعلومة عندما نبني مجموعة دالَّة، بمعنى أنّ ما يُقال يبقى غير قابل للانفصال عن شكله. فالتبسيط، برأي

غريز، يكشف كيف أن الخطاب يفهم الوضع الذي يُنتَج فيه، والطريقة التي بموجبها بُني تبعاً لمنظور مُعْطَى، مثله مثل عمليات الضبط التي تتم أثناء البناء والتحويل.

إننا نجد ثانية وبسهولة سيرورة التبسيط هذه في كل نظريات علم الاجتماع، وبخاصة لدى الآباء المؤسِّسين، مع موكب عمليات التحديد، مثل تكوين المادة، والتبشير، وإقامة العلاقة مع الغير، علاوة على عمليات إمكان القبول، والتماسك، الخ.

ومثل كل تدليل، تتوجه النظرية في علم الاجتماع إلى جمهور. وتتضمن، بالنتيجة، تدخلات مقبولة، وعمليات توضيح مرتبطة تقريباً بعلاقة مع القيم، والايديولوجيات، وحتى الحكمة، وتفترض مُسبقاً إجماعاً وصلاحيات مرتبطة بالأوضاع التي تُنتَج فيها تبعاً لمنظورٍ غائي.

كل هذا يُفسِّر لماذا لا يوجد في علم الاجتماع نظرية مُوَحَّدة وشاملة، ولماذا لا توجد فيه حلول نهائية للمشاكل الاجتماعية ولقضايا التنظيم الاجتماعي، ولماذا تتغيّر المسائل الاجتماعية التي تُبْعَث ثانية، وفقاً لمصادفة التبسيطات، وجهات النظر والتوضيحات المختلفة، ولماذا تكون مفاهيم علم الاجتماع وتصوراته، في أغلب الأوقات، مجازية، ولماذا يستعير علم الاجتماع غالباً من الفروع العلمية الأخرى مقولات التحقق والإسناد ويستعملها فيما بعد بطريقة مشابهة.

لكل هذه الأسباب بالضبط لم يكن هناك أبداً، ولا يوجد في علم الاجتماع تطابق نظيري بين الوقائع والمقترحات النظرية؛ ولهذه الأسباب أيضاً، نقوم بصياغة مقترحات غير متعادلة حسب المناطق والعصور، وحسب الأوضاع والشروط الخاصة والنوعية، إنّ من المستحيل عملياً تزييف نظرية اجتماعية. ويكفي التفكير بنظرية الانتحار لدوركهايم أو بنظرية البيروقراطية لماكس ويبر. لكن من الشائع، بالعكس، أن تكون هناك نظريات خاطئة شكلياً، دالّة من حيث المغزى، وتبدي، أحياناً، مظاهر تطبيقية. إنّ صحة نظرية ما في علم الاجتماع لا تكون قابلة للتحقيق إلاّ نادراً، في حين أن فائدتها الاجتماعية، المتغيرة مع ذلك، يمكن أن تُلاحَظ بسهولة.

إنَّ نظرياتنا الاجتماعية، المتغيرة والمؤقتة، المرتبطة بالنشاطات العملية

الإدراكية للبشر والمجموعات الاجتماعية، الموجَّهة بواسطة العقل المفكِّر، والمُحَرِّكة من قِبل الفكر الاستدلالي، تولِّد «وقائع» لكنّها لا تتطابق أبداً مع «الوقائع»، وهي لم تُثْبت أبداً صحتها إلا بواسطة «وقائع» مُنْتَجة من قِبلها. إنَّ علم الاجتماع هو سجين عالَم دلالي له سور منيع.

كيف نطابق بين الفرضية والوقائع في حين يستحيل علينا بشكل مطلق أن نحدّد بدقة، وبشكل مُسْبَق، متى سيحدث هذا التطابق الآخر أو ذاك، أو متى سنقترب من أحدهما؟ إنّ الأمر يتعلق هنا باستحالة مطلقة لأن التخمين في موضوع هذه الوقائع له نفس معنى الفرضية التي تتحدث عن هذه الوقائع نفسها.

هل علم الاجتماع هو علم العلاقات الاجتماعية، العلاقات الاجتماعية المحكومة من قِبل منطق خام وطبيعي، أو من قِبل أنواع أخرى من المنطق؟ هل هو علم مؤَسَّس على أساليب عقلانية مختلفة عن تلك التي يتطلبها العقل المجرد في تقاليدنا الثقافية المُسيطرة؟ هل هو علم أدِلَّة أخرى، وأنواع منطق أخرى؟

الأجوبة على هذه الأسئلة لا يمكن أنْ تُمْلَى إلاَّ من خلال حيرة جذرية. فما عَلَّمنا إياه تاريخ العلوم يجعلنا نقول أنه لا يوجد هناك تعدد في المقاييس من أجل إثبات الطابع العلمي لفرعٍ علمي ما، وهذا الأمر أكثر صِحَّة أيضاً بالنسبة لعلم الاجتماع.

لقد بيَّن جان لادريير (J. Ladrière) بسعادة أنَّ المقاييس المقبولة للطابع العلمي هي تلك التي تحكمها قدرة صلبة مُنَظِّمة ذاتياً. ويُسمّي ج. ب. غريز، من جانبه، هذه القدرة «تبسيطاً» ويعتقد أنه يستشف في كل المعارف القابلة للإملاء وللنقل أسباباً أخرى، مختلفة عن أسباب الفكر المنطقي ـ الرياضي. هذه القائمة يمكن بسهولة أن تُكَمَّل بأسماء أُخرى لباحثين يذهبون في الاتجاه نفسه. أما أنا فأعتقد بأن هذا الدرب مفيد جداً، وأن من الضروري السير فيه حتى النهاية. إنَّ أزمة العقل التي يجري الحديث عنها منذ عدة سنوات هي أزمة عقل لكنها أيضاً إعلان عن اكتشاف عقول أخرى.

ملاحظة أخرى لكي ننتهي: ما هو وضع هذه العقول؟ لقد قبل بياجيه نفسه بتنوع العقول ولكن بشرط ترتيبها. حسن جداً، ولكن باسم ماذا نقيم

تسلسلاً؟ أخشى أن هذا الأمر لا يمكن القيام به إلاّ في إطار أيديولوجية العقل، وثقافتنا، وشكل مجتمعنا.

أليس من الملائم أكثر أن نعرف بشكل أفضل كل جوانب المعرفة، والمعارف، وترابطاتها، والتفكير فيما بعد بترتيبها وتسلسلها؟

إنّ الإجابة بنعم على هذه الأسئلة قد تكون ملائمة بشكل أفضل لصِحّة علم الاجتماع، ونموّه. فالبحث عن قوانين التماثل، وقوانين الاحتمال لم يَعُدْ يُكَوِّن الموضوع الوحيد للبحث في ميدان علم الاجتماع.

قد يكون اليوم من الأفضل أن نسعى لأن نوضح، في آن واحد، شروط انتاج المعارف في ميدان علم الاجتماع، وبالتالي إمكانيات إنبثاق مقاربات (Approches) أخرى لدراسة الظواهر الاجتماعية.

هذا العمل، ذو النَفَس الطويل. ستعطيه تعددية علم الاجتماع، أي وجود علوم اجتماع متنافسة بشكل حقيقي، وتحليل نظريات علم الاجتماع بصفتها خُطَباً، ستعطيه بالتأكيد مساهمة من الطراز الأول.

لقد بدأت البحوث التي يتألف منها هذا الكتاب في نهاية سنوات السبعينات، أي في الحقبة التي كانت فيها نهاية المعتقدات اليقينية، وانحطاط الحقائق، وأزمة العقل، وكسوف الطوباوية «العقلانية»، تقلب علم الاجتماع رأساً على عقب، وتُشَوِّه دور عالِم الاجتماع، وتقلب الممارسات المهنية، وتحوّل عالمنا الفكري إلى أرض واسعة متروكة للمشهد وللمظاهر، ومُعَرَّضة للمشاجرات، وللمجادلات الساخرة أحياناً، والمُقْلقة أحياناً أخرى، البذيئة أو اليائسة.

هذه البحوث كان يجب، حسب نيّتي الساذجة والمتذبذبة، أن تساعدني على تبديد القلق العميق فيما يتعلق بهويتي المهنية المُهَدَّدة بالانحلال، وتسمح لي ـ بشكلٍ موازٍ ـ بوضع محضر معاينة أو جرد للأشياء التي تمَّ فِعْلها، والاختيارات التي ينبغي القيام بها.

لقد حوّلتني مصادفة عن مشروع إعطاء هذا المحضر ـ الجرد شكل كتاب متجانس ومتماسك، والصفحات المُجَمَّعة هنا تُكَوِّن مدخلاً لعملٍ لم أَعُد متأكداً من قدرتي على إنجازه في السنوات القادمة، لأن الجهد المطلوب

يتجاوز، من الآن فصاعداً، وبشكل واسع جداً، قواي الحالية. وزيادة على ذلك، فإن مجرى الأحداث في علم الاجتماع، وعلى مدى السنوات الأخيرة، تركني فاقداً للوجهة، ارتيابياً، ومبتوراً عن كل أُطر مراجعي التقليدية.

إنّ العلوم الاجتماعية، في الوقت الحاضر، تعاني من اختلاجات وانقلابات عنيفة. فبعد أنْ ترسخت لأمد طويل في صخر الطبيعة والعقل، وفي معاقل الاقتصاد والعلاقات الطبقية، تقف اليوم حائرة أمام الرجال والمجموعات الاجتماعية التي لم تعُد تعرف كيف تعطي معنى لوجودها، وأمام المجتمعات التي لم تعُد قادرة حتى على اقتراح غايات، ولو مؤقتة أو بالية، أمام عقلانية مُفككة الأوصال، من الآن فصاعداً، لكي لا نقول حَشْوِيَّة بشكل غير مفيد.

هل هو إفلاس العلوم الاجتماعية، وموت علم الاجتماع. وبُطْلان كل نماذج معرفتنا للاجتماعي؟

إني لا أعرف الإجابة بشكل مناسب على هذه التساؤلات، سأقول فقط بأن العقل الغربي هزته أزمة عميقة، ليس من السهل تحديد طبيعتها بدقة، وتقويم مداها، وسبر أعماقها، وتوقع نتائجها. إلاّ أنه يمكن تأكيد أن هذه الأزمة تكشف، في آن واحد، عن عجزنا عن فهم إنبثاق الجديد وتفسيره، وتحليل الآخر والمختلف بطريقة بليغة، وتخليصنا من معارفنا «المُنْتِجة» والمتقهقرة.

لهذا السبب نعيش في القلق، وأحياناً في الغمّ، والانفصال الحالي بين الكلمات والمعاني، بين الاشارات والأفكار، بين مصائرنا الشخصية والأقدار الجماعية المتلاعبة في التاريخ. ومن هنا ينبع رجوعي الثابت، في صفحات هذا الكتاب، للمؤلِّفين «الكلاسيكيين»، على أمل أن أجد لديهم آثاراً، أو معالم، أو قرائن قابلة لأن تساعدنا على فهم وضعنا الحالي، وعلى التحكّم بقلقنا، وطرد مخاوفنا.

لقد استفاد باريتو، وماكس ويبر، وريمون أرون ـ مثل كل المذاهب التي استوحت، بشكل أو بآخر، هؤلاء المؤلِّفين ـ من هذا التجدّد بالاهتمام «بالكلاسيكيين». فحتى الآن لم يكونوا أبداً مُجَارين لذوق العصر. ولم تُحَابِهِم نزوات الذوق الجامعي. ولكن في الوقت الذي أُخْليت فيه «كَنائس» علم

الاجتماع، وبشكل أوسع العلوم الاجتماعية، وأُنهك علماء الاجتماع، إما بسبب مماحكاتهم اللفظية، أو خواء تلاعبهم بالكلمات، أو إنتاجهم المُبْهم، أصبحت قراءات مؤلَّفات باريتو، وماكس ويبر، وريمون أرون تمريناً صحيّاً، خيّراً، ومشروعاً حقيقياً للصِحّة الذهنية. ولقد استمديت، في كل الأحوال، من هذه القراءات درساً كبيراً وجميلاً: درس علم اجتماع منفتح على الشك، وحسّ التمييز، وغير المُنتَظَر، وعلى القدرات الخلاّقة للبشر، «هذه الحيوانات الخرقاء التي تحب بشغف أن تتشاجر على جهلها». وآمل أن تسمح صفحات هذا الكتاب بظهور الدَيْن الذي أدين به تجاه هؤلاء المعلمين الثلاثة.



الفصل الأول

علم الاجتماع، علم عاجز؟*

كفرع علمي ذي أصول أسطورية، وولادة شبه خرافية، وحدود شاسعة ومبهمة، ونتائج مشكوك فيها، ومواضيع قابلة للنزاع، ادّعى علم الاجتماع لنفسه دائماً الحق بأن يكون علم المجتمع، والفرع العلمي الوحيد المُكَلَّف بدراسة مجموع العلاقات ما بين الذاتية، وحقول القوى المكوِّنة لها.

لقد استُعمِل تعبير **علم الاجتماع** للمرة الأولى في عام 1838 من قِبل أوغست كونت بهدف تعيين «علم ملاحظة الظواهر الاجتماعية». منذئذٍ، استُخْدِم هذا التعبير من أجل تمييز التحليلات التجريبية والنظريات التي تشكل الوقائع الاجتماعية موضوعاً لها، وكذلك كل نماذج وكل أنواع العلاقات ما بين الذاتية (Intersubjectifs).

إلاّ أنّ لتعبير علم الاجتماع مفهومَيْن ـ إشارتين: الأول يحيلنا إلى دراسة منهجية للقوانين التي تحكم الكل الاجتماعي بكل تعقيده؛ والثاني يشمل الدراسة التحليلية للمجموعات الاجتماعية والظواهر الاجتماعية، التي يجب أن تسمح بصياغة بيانات عامة.

وتتأسس الدراسة المنهجية والدراسة التحليلية، بصفة عامة، على ادّعاءات ذات طبيعة فلسفية نتخيل إخفاءها بفضل حيل مختلفة، يبقى أهمها، حتى اليوم، اختزال المعرفة في بُنَاها الشكلية (La formalisation). إنَّ علم الاجتماع يطمح لحلّ المشاكل الاجتماعية. واختياراته التصوّرية تعطينا، في آن واحد، المصطلح لطرح مثل هذه المشاكل، والأدوات لحلّها. والأول والأساسي من اختياراته هو التالي: إنَّ مبرر وجود المجتمع لا يوجد في واقع

(*) نص منشور في: **Diogène,** n°150, avril-juin 1990, P.38- 64.

خارجي. إنه محصّلة التفاعلات الانسانية. وبالنتيجة، فإن أي ظاهرة اجتماعية يمكن ويجب أن تُفسَّر كنتاج لنفس هذه التفاعلات. والأمر نفسه ينطبق على النظام الاجتماعي، والمؤسّسات، والتقليد. إنَّ وتائر النمو والموروثات التاريخية تفرض حالياً، بالتأكيد، تفسيرات مُجزَّأة ومتنافرة، ومع ذلك فإن هذا الأمر لا يمكن قط أن يدوم طويلاً[1].

لقد ظهر علم الاجتماع في اللحظة التي بدأت فيها مجتمعات «النظام القديم» بالانهيار. وعلى الفور، أخذ يطمح لتحليل الحداثة، وتفسير انبثاق العلاقات الاجتماعية الجديدة، وكذلك سير المجتمعات وصيرورتها الاجتماعية. وقد أراد أيضاً خلق الشروط لإقامة حياة اجتماعية عقلانية، وصياغة العالَم الاجتماعي السائر في طريق التكوين، وتزويده بمؤسَّسات فعّالة، منسجمة ومستنيرة، وبسلطة أخلاقية ثابتة وأكيدة.

لقد أراد علماء الاجتماع الأوائل أن يكونوا علماء حقيقيين، ومصلحين اجتماعيين أيضاً، أو أنبياء «للنظام الاجتماعي الحقيقي». وهكذا، أظهر علم الاجتماع، منذ بداية تاريخه، ازدواجية شديدة: علم ونبوءة، تجربة ومشروع إصلاحي. وأكْرَه مثل هذا الوضع علماء الاجتماع على التساؤل أساساً عن الطابع العلمي لهذا الفرع، وعن استقلاله المعرفي (الابيستمولوجي)، وخصوصيته بالنسبة لميادين البحث الأخرى، وبخاصة ميدان الفلسفة.

لقد ظهرت في المجتمع الجديد، ذي التوازنات القديمة المُدَمَّرة، وشروط الحياة والعمل غير المستقرة، والعلاقات والممارسات الاجتماعية التي قلبتها التبدلات التكنولوجية الناشئة عن الثورة الصناعية، نُظُم قيم جديدة وأشكال جديدة للتنظيم أثارت فوراً تساؤلات وارتباكات.

في «**روح القوانين**» (1748) أعَدّ مونتسكيو تفسيراً تركيبياً للمجتمع. فالمجتمع سيكون محكوماً من قِبل «المناخ، والدين، والقوانين، والمبادئ الأساسية للحكم، وأمثلة الأشياء الماضية، والأخلاق، والعادات؛ ومن هنا تتشكل روح عامة تنجم عنه»[2]. ويلاحظ كل من آدم فيرجيسون (Adam

(1) R. Boudon: **La crise de la sociologie,** Genève Droz- 1971- p. 9- 47.

(2) R. Aron: **Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu- Comte- Marx- Tocqueville- Durkheim- Pareto- Weber,** Paris, Gallimard, 1967- P. 27- 76.

(1723 Ferguson ـ 1816) في كتابه «بحث في تاريخ المجتمع المدني» (An Essay on the History of Civil Society (1767)، وجـــون مـــيـــلار (John Millar (1735 ـ 1801) في كتابه «أصل التمايز الطبقي» (The origin of the Distinction of Rank (1771) بأن المجتمع جزء لا يتجزأ من العالَم الطبيعي. وعليه فإنه قابل لأن يُفَسَّر بعبارات العلاقات السببيّة، الفرضية ـ الاستنباطية.

وانطلاقاً من ظواهر مثل الأُسرة، المجموعة، المصلحة، السلطة، إلخ... يستنتج فيرجيسون وجود قوانين طبيعية تحكم المجتمع. وقد وُصِفَت تبعية الفرد للمجموعة، والوظائف الاجتماعية للنزاع، ودور الملكية، والتقسيم الطبقي الاجتماعي، والتمايز الوظيفي، وتقسيم العمل والفوضوية، وفُسِّرَت من خلال الاستعانة بقوانين الميكانيك[3]. أما ميلار فكشف عن وجود ترابط وظيفي بين التجارة والصناعة والمؤسسات السياسية والقانونية والعسكرية. وقد قادته الحتميات التكنولوجية والاقتصادية والبيئية، فضلاً عن ذلك، لممارسة التحليل العاملي، وملاحقة السببية الاجتماعية، والبحث عن علاقة «تواطؤ» بين علاقات الملكية ومختلف أشكال السلطة[4]

كل هذه المساعي كانت تزيل عن نفسها علانية علامات الفلسفة. فما كان هذا الفرع العلمي يقوله عن المجتمع، في الأخلاق (أو في فلسفة التطبيق) وفي السياسة، أصبح من الآن فصاعداً مطموساً. لقد اعتقد العلماء الجدد، «العلماء الاجتماعيون»، أنّ باستطاعتهم أن يفسِّروا بشكل أفضل التبدلات التي ولَّدت المجتمع الصناعي، وأن يتوقعوا تحولاته، ويراقبوا مضامينه ونتائجه. وكانوا متأكدين أن باستطاعتهم أخيراً أن يعطوا الانسان الحديث مذهباً علمياً حقاً للحياة الاجتماعية.

لقد هوجم مثل هذا الادعاء فوراً من قبل الفروع العلمية التقليدية، وبطريقة جذرية ـ بشكل خاص ـ من قِبل الفلسفة[5]. لقد أوضحت الفلسفة

---

(3) - H.H. Jogland:- **Ursprünge und Grundlagen der Soziologie bei Adam Ferguson,** Berlin, Duncker und Humblot, 1959.

(4) - W.C. Lehmann: **John Millar of Glasgow, 1735- 1801: his Life and Thought and his Contribution to Sociological Analysis**- Londres- Cambridge University Press- 1960.

(5) - W. Lepenies: «Sur la guerre des sciences et des belles-lettres à partir du XVIII^{e} siècle»- in =

بسهولة الجوانب الخادعة في استدلالات علماء الاجتماع، وهشاشة بناءاتهم النظرية، والصعوبات المنطقية والعملية التي لاقتها الدراسات الاجتماعية في سبيل الارتقاء إلى مستوى العلوم الصورية أو التجريبية.

إننا نعلم ردّ علماء الاجتماع: هناك خصوصية «للاجتماعي» تجعل مسعى علم الاجتماع غير قابل للاختزال في مساعي الفروع العلمية الأخرى. وهذه الخصوصية هي مُحصِّلة سلسلة من التشابكات والتداخلات والتشابهات مع العلوم الجامدة (Les sciences dures)، والاستعارات والاستدانات منها. فإذا كان علم الجيولوجيا يعطي نماذج التقسيم الطبقي الاجتماعي، وعِلْما النبات والحيوان نُظُمَ التصنيف، فإن علم الفيزياء هو الذي يعطينا، منذ أمد بعيد جداً، الأساسي من نماذجنا.

لقد كان التقدم الخارق للعادة الذي حقّقه، في القرن السابع عشر، علم الفيزياء والرياضيات (نيوتن، جاليلو، كوبرنيك، ليبنيز، باسكال، كيبلر، بيكون، الخ) يحثّ الباحثين في العلوم الانسانية على تصوّر الظواهر الاجتماعية كمعادِلات للظواهر الفيزيائية التي يُفسرها علم الميكانيك. فهوبس أو سبينوزا، وديكارت أو ليبنيز لم يعودوا يتطرقون لدراسة الانسان والمجتمع بعبارات غائية، وأخلاقية أو تسلسلية. وكانوا يحاولون اكتشاف القوانين التي تحكم سير الوقائع الاجتماعية وانتاجها. فالمجتمع آلة، إنسان آلي، ويجب لذلك أنْ يُدْرَس بواسطة الأدوات التي أوضحها علم الفيزياء، وبشكل أدق علم الميكانيك، والخواص التي سلّط عليها الضوء علم السكون، وعلم الحركة وعلم الديناميك باعتبارها تُسْتَخْدَم أيضاً في المجتمع. إنَّ قانون الجاذبية العام يحكم الأفراد والمجتمع، وهناك جاذبية اجتماعية مشابهة للجاذبية الفيزيائية.

لقد سمحت هذه المقاربة بدراسة الظواهر الاجتماعية بصفتها نُظُم علاقات بين عناصر مرتبطة بعضها ببعض، ومن الممكن قياس علاقاتها ونقلها بلغة الرياضيات. وهذا العلم الأخير وحده سيكون خليقاً بضمان دقة تحليلات علم الاجتماع، وتماسك تركيباته، والارتقاء به إلى مرتبة «العلم الحقيقي».

= **MSH Informations**, n° 54, 1988, p. 6- 17; ID., «Contribution à une histoire des rapports entre la sociologie et la philosophie», **in: Actes de la recherche en sciences sociales**, n° 47- 48, juin 1983- p. 37- 44.

إنّ علم الاجتماع، الذي يُدرَك من الآن فصاعداً كميكانيكا اجتماعية، سيستعير إذاً كلّ بناءاته النظرية وجزءاً من مخططاته التصورية من الفيزيائيين. وسيستعملها بالطبع، في أغلبية الحالات، بشكل مجازي تقريباً. ومع ذلك فإن المرجع الأسمى يبقى علم الفيزياء ومنهجيته. والمثال الأكثر كلاسيكية هو المثال الذي يجب على كل الحركات فيه أن تثبت نفسها. والأمر نفسه ينطبق على مفهوم الوضع (Status) (وضع الفرد والمجموعة، ومرتبتهما في المجتمع، والأدوار التي يتوجب عليهما القيام بها، والوظائف الاجتماعية التي آلت إليهما) المنسوخ عن مفهوم الوضع في المجال الفيزيائي. ومع نظام الإحداثيات الهندسية، التي تُحدِّد في المجال الفيزيائي وضع نقطة بالنسبة لنظام إسناد (محور السينات، محور العينات، الارتفاع) سيقوم علماء الاجتماع بمطابقة نظام الإحداثيات الاجتماعية (الجنس، السن، المهنة) التي تحدِّد وضع الأفراد والمجموعات في المجتمع[6]. إنَّ الحركة، في علم الميكانيك، تُفَسَّر بفضل القصور الذاتي والجاذبية. وفي علم الاجتماع تُوَضَّح كل السيرورات الاجتماعية إنطلاقاً من نفس المبادئ. في علم الميكانيك، تكون تبعاً للمكان والزمان، ولهذا السبب يضع علماء الاجتماع «**الوضع**» في المجال الاجتماعي والزمان. وتوضِّح المنحنيات السيرورات الاجتماعية، وتُصَوَّر السِيَرْ الذاتية بواسطة منحنيات، كما لو كان الأمر يتعلق بالأجسام التي تسقط. في الفيزياء الميكانيكية، يكون التوازن خاصية أساسية لكل النظم؛ وفي علم الاجتماع السياسي، لا يكون المجتمع إلاَّ نظاماً لقوى اجتماعية نابذة وجاذبة في حالة توازن. وبالنتيجة، فإننا نُسند إلى علم السكون الاجتماعي دراسة التوازن الاجتماعي، وقوانين التعايش، في حين تكون الحركة، وتطور التعاقب وقوانينه، مادة علم الديناميك الاجتماعي[7].

---

(6) قام ب. دوكز بإعادة بناء دقيقة لتشكل هذه الاشكالية.

- P. Dockes: **L'espace dans la pensée économique, du XVI^e au XVIII^e siècles,** Paris, Flammarion, 1969.

ـ حول تاريخ الفيزياء الاجتماعية، أنظر:

- P. Sorokin, **Contemporary sociological Theories,** New York, Harper & Row, 1928; ID: **Sociological Theories of Today,** New York, Harper & Row- 1966.

(7) - C.E. Russet: **The Concept of Equilibrium in American Social Thought,** New Hawen & Londres, Yale University Press, 1966.

- B. Guerrien: **La théorie néo-classique. Bilan et perspectives de l'équilibre général,** Paris, Economica, 1989, 3 éd.

لقد أكرَه النموذج الميكانيكي علماء الاجتماع الأوائل على اللجوء إلى الشكلية الرياضية والتقنيات الاحصائية.

وسيكون وليم بيتي (W.Petty) (1623 ـ 1687)، وهيرمان كونرينغ (H. Conring) (1606 ـ 1681) وغوتفريد اشنوال (G. Achenwall) (1719 ـ 1772)، من بين كثيرين آخرين، طليعيين في هذا الصدد. فقد طبّقوا التحديد الكمي على كل مظاهر الظواهر الاجتماعية[8]. ويُحدِّد كلود هنري دو سان سيمون (1760 ـ 1825) موقعه ضمن هذا الخط الذي يُطبِّق على الظواهر الاجتماعية قانون الجاذبية العامة، وعلى المجتمع مبادئ ميكانيك نيوتن.

لقد حَدَّدت السان سيمونية بقوة شروط التطورات اللاحقة للمعرفة في ميدان علم الاجتماع. ألم يكن السكرتير القديم لسان سيمون، أوغست كونت، هو الذي أعلن عالياً وبقوة ضرورة بناء علم «الفيزياء الاجتماعية»؟ وإذا كان قد تخلّى عن هذه التسمية، واختار تعبير «علم الاجتماع»، فذلك لكي يشير إلى المسافة التي تفصله عن الفيزياء الاجتماعية لعالِم الفلك البلجيكي أدولف كويتوليه (A.Quételet) (1796 ـ 1874)، وعن «عادته السيئة» المتمثلة بتطبيق نظرية الاحتمالات وقانون الأعداد الكبيرة على الوقائع الاجتماعية، في حين أنهما يُنكران، برأي كونت، حرية الانسان وحرية اختياره.

ويخفي تبني النموذج الميكانيكي واختزال المعرفة في بناها الشكلية، بشكل رديء، إحراجاً لن تتوصل التطورات اللاحقة في أعمال علماء الاجتماع أبداً لإبعاده. لقد اعتقد علم الاجتماع أنه يتقلد منصب العلم بتبنِّيه المناهج التي جعلت من علم الفيزياء ملك العلوم؛ إلاّ أن منتجاته ستُقَدِّم نفسها كمجموعة غريبة من معارف عملية، ولن تكون شيئاً آخر غير فنٍّ في خدمة أمير، أو مجموعة اجتماعية، أو مؤسَّسة.

إنَّ هذا الفرع العلمي المُنتِج لثمار هزيلة لم يكن باستطاعته إلاّ إثارة

= ـ للاطلاع على بعض التطورات الحديثة، أنظر:

- J. Piaget: **L'équilibration des structures cognitives, problème central du développement**, Paris-PUF, 1975. ainsi que **l'Hommage à Jean Piaget. Epistémologie génétique et équilibration**, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977.

(8) - P.F. Lazarsfeld: **Philosophie des sciences sociales**, Paris, Gallimard, 1970, p. 78- 102.

الانتقادات الأكثر قساوة، والأكثر عدوانية. فالفلسفة لم تكن تخفي احتقارها «للعلم العاجز»، وللمذاهب ذات «العجز غير القابل للشفاء». والأدب سينفر منه بعناد وإصرار، وسيرى في وصف علم الاجتماع للواقع خطراً على العمل الفني والأدبي، وشكلاً منحرفاً للمنافسة في صياغة حساسية الجمهور ورأيه. وفيما وراء المشاريع العلمية، سيستشف الأدب في علم الاجتماع طموحاً غير مقبول: طموح لقول حقيقة العالم، ولإقامة القيم والغايات الاجتماعية، وإعطاء التوجهات النهائية للمجتمع الحديث.

ولم يُخفِ ديكنز، وستاندال، وبالزاك، وفلوبير، وزولا، وغوغول، وبوشكين، ودوستويفسكي، وكثير من الآخرين حتى ستيفان جورج وتوماس مان، عداءهم العميق لعلم الاجتماع. وقد طالبوا للفنانين وحدهم بامتياز صياغة «الحقيقة»، و«القيم» و«الغايات» و«معنى» العالَم. لقد كان العلم عاجزاً، ولم يكن باستطاعته الحديث بشكل «صحيح» عن المجتمع. وقد أكَّد الكُتَّاب أن الروايات الاجتماعية تصف بشكل أفضل من «العلم العاجز» المجتمع وقضايا مثل: الاشتراكية، والفوضوية، والفقر، والدعارة، وانحلال الأخلاق، الخ... ومن وجهة النظر هذه، عبَّروا عن نفس الرأي الذي عبَّر عنه كارل ماركس وفريدريك إنجلز[9].

كان الأدب يريد إذاً أن يكون المؤهَّل الوحيد للحديث عن القيم، اعتباراً من اللحظة التي لم يكن علم الاجتماع قد توصَّل إلاّ لإعلان عجزه وذبذباته.

هذا النزاع الفتّاك أحياناً ـ الحيّ جداً حتى اليوم، والذي كتب ليبينيز (Lepenies) بدقة تاريخه[10] ـ بدا مُضِرّاً جداً، بنمو المعرفة الاجتماعية[11]. فقد حرمنا، من بين أمور أخرى، من إسهام الجماليات الادراكية ومن بعض أساليب المعارف المُجَزَّأة، المفيدة جداً في منطق الاكتشاف[12].

---

(9) - G. Busino: «Marx et la sociologie», in: **Actes du colloque de Neuchâtel, le 16 et 17 décembre 1983. Marx et les sciences humaines,** éd. par G. Seel, Lausanne, L'Age d'homme, 1987, p. 138-150.

(10) - W. Lepenies: **Die Drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft,** Munich, Carl Hansen Verlag, 1985 (trad. fr., les trois cultures: entre science et littérature, l'avènement de la sociologie, Paris, MSH, 1990).

(11) - **Geschichte der Soziologie. Studien zur Kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin.** Herausgegeben W. Lepenies, Francfort, Suhrkamp, 1981.

(12) - R. Brown, **A Poetic for Sociology: toward a Logic Discovery for the Human Sciences,** New

وعلاوة على ذلك، ساهم هذا النزاع في حبسنا - أكثر فأكثر - في أرض مُحَدَّدة المعالم بصلابة، لم يكن باستطاعتنا فيها إلاّ العمل لصيانة وتعزيز هويتنا المهنية كعلماء مقتنعين، مثل كل الآخرين، ووحدة كل العلوم.

إنَّ الاستعارات من الفيزياء الميكانيكية ما زالت حتى اليوم سائدة. لقد طرأت عليها ترتيبات مختلفة، وأحياناً تحولات، لكننا لم ننكرها أبداً أو نهملها، بالرغم من فقر النتائج المُحَصَّلة. وقد عرف علماء الاجتماع الكبار كيف «يلعبون» بها، ويعالجونها، ويكيّفونها، ويخرجونها بطريقة مبهمة جداً، من دون أن يبتعدوا عنها أبداً[13]. وتبقى حالة باريتو، في هذا الصدد، نموذجية.

لقد اعتبر عالِم الاجتماع اللوزاني باستمرار علم الفيزياء «ملك العلوم»، والوحيد القادر على إنقاذنا من فخاخ الحَشْو ومع ذلك فقد قرنه بشكل منتظم، بالعضوانية (L'organicisme)، وبنماذج معرفية أخرى مستقاة من علم الأحياء[14]. لقد فتنت العضوانية علماء الاجتماع وما زالت تستمر في التأثير عليهم بطريقة قوية، حتى عندما يقومون باستعارات كبيرة من الألسنية (La linguistique) والقانون. وسمحت بالفعل، بشكل أفضل من النزعة الآلية (Le machinisme)، بمعالجة القضايا المطروحة من قِبل القوى الماثلة، مثل قصدية النظام الاجتماعي وتحوّله. لقد جعل سبنسر منها الأساس لعلم الاجتماع. وما زالت العضوانية مستمرة في الازدهار عبر مختلف أشكال التطورية[15]و، في أيامنا الحاضرة، بفضل ويلسون ومذاهب «التطور الحيوي الثقافي»[16] وسمحت العضوانية بادراك المجتمع كجسم حيّ، باعتباره نظاماً مُغلَقاً نسبياً، وله غاية مهيمنة: البقاء والنمو. ولكي يحقق هذه الغاية، يجب على المجتمع أن يتكيف مع البيئة، ويضع استراتيجيات معقدة بغية إنتاج وإعادة إنتاج نفسه،

= York, Cambridge University press, 1977 (trad. fr., **Clefs pour une poétique de la sociologie,** Arles, Actes Sud, 1989).

(13) - D. N Levine: **The flight from Ambiguity,** Chicago, University Press, 1985

(14) D. C Phillips: **Holistic Thought in Social Science,** Stanford, Cal., University Press, 1976.

(15) - T. Parsons: **Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives,** Englewood cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1966.

(16) - J. Lopreato: **Human Nature and Biocultural Evolution,** Boston, Allen & Unwin, 1984, ainsi que les fascicules de la **Revue européenne des sciences sociales,** XXIII, 1985, n° 69 et XXIV, 1986, n° 73.

إنّ مختلف نماذج المجتمعات (مجتمع الصيد والقطف، المجتمع الرعوي، والبستني، والزراعي والصناعي) تتطابق مع مراحل نمو الجسم الحيّ. والتغيرات تُوَلَّد من قِبل القوانين الطبيعية للنمو. وهي لا تتعلق إلاّ نادراً بالمصادفة. إنها تكون بطيئة، مستمرة، تدريجية، مستقيمة، ضرورية، وداخلية النمو. والمجتمعات البدائية هي تلك التي لا يكون التطور فيها إلاّ في بدايته أو التي يكون فيها مسدوداً. ومن هنا تنبع التشابهات، المُستعمَلة حتى من قِبل جان بياجيه، بين الأطفال والبدائيين. إنَّ التشابهات الحيوية تسمح بالتعرّف، في المجتمعات البدائية، على عوامل نمو المجتمعات الحديثة، في مرحلة سابقة لتطورها. وهي تمثل الفرضيات المسبقة لأغلبية نظرياتنا في التغيير والنمو والتحديث. لقد عوّدت الاستعارات من علم الأحياء علماء الاجتماع على التكيف مع بناءات منطقية دائرية، والاعتقاد بأن التفسير ممكن شريطة اختزال التعقيد. وبلغت قوة استعارات علم الاجتماع من الفيزياء وعلم الأحياء حداً كبيراً بحيث أنه عندما يكون من اللازم اللجوء إلى علم الاقتصاد أو إلى فروع علمية أخرى، فإننا نفعل ذلك فقط لكي نعثر فيها على نماذجنا المؤسّسة، المنبثقة كلها عن علم الفيزياء الميكانيكية.

هذا الدفق من الاستعارات التصوّرية، وهذه الاستعمالات التشبيهية والمجازية للبناءات النظرية التي أُعدّت بداخل العلوم الصوريّة والتجريبية أدت لأن يكون علم الاجتماع دائماً علماً ذا حدود غامضة، وهوية سديمية، ونتائج إدراكية قابلة للنزاع.

ومن بين الآباء المؤسّسين (باريتو، ماكس فيبر، وسيمّل (Simmel))، كان دوركهايم الوحيد الذي اعتبر نفسه ـ حصراً ـ عالم اجتماع[17]؛ وهو وحده الذي تصرّف بطريقة تؤدي لإضفاء طابع مؤسّسي أكاديمي على هذا الفرع العلمي، وعلى جعله مُبَرَّراً كعلم جامعي بشكل كامل. وكان الأب المُؤسِّس الوحيد الذي اعتقد بأن علم الاجتماع يمتلك بلا ريب كل خصائص الفرع العلمي المستقل. وكان أيضاً الوحيد الذي افترض وجود منهج خاص بعلم الاجتماع. ومع ذلك، فإن دوركهايم لم يصل قط لانتزاع نفسه من سحر

(17) - G. Busino: **«Raymond Aron et la sociologie»**, in: **l'Année sociologique**, 3e série, Vol. 36, 1986, p. 291- 315.

المقاربة الميكانيكية والعضوانية وسهولتها، وللتخلص من الاعتقاد بأنه لا يوجد، في دراسة المجتمعات، طريق آخر غير الطريق الذي تؤدي اليه القواعد والإجراءات، والاستدلالات الاستنتاجية والاستقرائية، والنماذج العقلانية للعلوم الفيزيائية[18]. وبالفعل، فإن دوركهايم لم يقم، في **قواعد منهج علم الاجتماع**، إلاّ باستعادة البيانات الابيستمولوجية لهنري بوانكاريه وارنست ماخ (E. Mach). ولم يقل لنا شيئاً زيادة على ما كان يقوله الفيزيائيون في عصره؛ ولم يُعطنا أي مؤشر في موضوع إجراءات البحث الخاصة بعلم الاجتماع. وكرر أن الوقائع الاجتماعية هي أشياء[19]، وأنه ليس لها أي علاقة مع علم النفس[20]. ولم يصل دوركهايم، في أي لحظة، لإعداد نظرية مستقلة بشكل حقيقي بالنسبة للمنفعية الاقتصادية، والعضوانية الحيوية، وعلم النفس الجشتلتي (Psychologie de la Gestalt)، وفلسفة التاريخ الماركسية، والنموذج السائد في الفيزياء. هذه النماذج العلمية، المحوَّلة غالباً إلى استعارات مُعَدَّة جداً، هي التي غذّت علمه الاجتماعي الكتبي. ومع ذلك، فإن كتب دوركهايم سمحت بتكوين مدى أكاديمي، وهوية اجتماعية، وبخلق الشروط الملائمة لولادة مهنة عالِم الاجتماع وأستاذ علم الاجتماع.

في بداية سنوات الأربعينات، حاول تالكوت بارسون (T.Parsons) القيام بصبّ العديد من الفرضيات الابيستمولوجية المُسبقة والبيانات المتناقضة في نظرية اجتماعية موحَّدة، وملتحمة. وأقام نموذجاً مبنياً بدقة، في لغة مجردة ومبهمة (هرمسية) فاتنة.

واكتشف علماء الاجتماع، وهم يقرؤون **بنية الفعل الاجتماعي** (The Structure of Social Action) (1937)، أنهم ورثة تقليد فكري كبير، وأنَّ ألفرد مارشال، وڤيلفريدو باريتو، واميل دوركهايم، وماكس فيبر، الخَلَف المعتمَدين لهوبس، ولوك، ومالتوس، وماركس، والمنفعية، والتطورية، والوضعية،

(18) فصَّلت هذه النقطة في مقالة: «La sociologie en crise» in **Diogène,** n° 135, juil.- sept. 1986, p. 81- 94.

(19) تمت البرهنة على خواء هذا التأكيد على يد مؤلفين عديدين من بينهم:
J. Monnerot, **Les faits sociaux ne sont pas des choses,** Paris, Gallimard, 1946, 6 éd.

(20) أنظر في هذا الصدد الصفحات المضيئة لـ:
- S. Moscovici: **La machine à faire des dieux. Sociologie et psychologie,** Paris, Fayard, 1988.

أعطوا لعلم الاجتماع كل الرسوم البيانية التحليلية التي تسمح بإعداد نظرية موحَّدة للبنية الاجتماعية، ولنظم الفعل؛ نظرية يمكنها أنْ تعرض كل أشكال منطق الواقع الاجتماعي. لقد عكف بارسون ـ بتنظيمه وتعميمه لكل ما كان قد بقي حتى الآن مبعثراً لدى الآباء المؤسِّسين ـ على بناء النظرية الكبرى المُقدَّمة في «**النظام الاجتماعي**» (The Social System) (1951). وتتمثل الوحدة القاعدية لهذه النظرية بالفِعل الاجتماعي الذي يغطي النشاطات الحيوية، والنفسية والاجتماعية والثقافية، المُنظَّمة في نُظُم فرعية، والتي تُكَوِّن كلها مجتمعة «النظام». إنَّ العلاقات بين الكل والأجزاء تُكَوِّن التنظيم الاجتماعي. أما العناصر الثابتة فتشكِّل بُنَاه (الأدوار، الجماعات، المعايير، القيم)، في حين أن العنصر الديناميكي يُعطَى من خلال الوظائف المُكَلَّفة بالحفاظ على التوازن الاجتماعي. إنّ النظام الاجتماعي هو مدى ذو أربعة أبعاد، ويتميز بالتوازن العام وبالتوازنات الجزئية، الحقيقية و/ أو الافتراضية. وهكذا يجد النموذج الفيزيائي، بفضل بارسون، صياغته الأكثر كمالاً والأكثر تكلّفاً. هذا النموذج، المُزَيَّن والمُلَبَّس بأنسجة مأخوذة من خزانات الآباء المؤسِّسين، سيُكَوِّن النموذج الأساسي في علم الاجتماع حتى عهد قريب. ولن تتوصل الماركسية ولا النزعة الثقافية (Le culturalisme) لانتشالنا من تأثير البناء البارسوني وسحره، باعتباره النموذج الاجتماعي غير المُنازَع فيه والمُسَيْطر في الولايات المتحدة، وكذلك في أوروبا، حيث ستكون علوم اجتماع الفِعل وإعادة الانتاج مُلَوَّثة بشكل أو بآخر. فمنذ بارسون وعى كل علماء الاجتماع وجود تقاليد لعلم الاجتماع، وأهمية إرث الآباء المؤسِّسين، من دون أن يُقرّوا لهذا بأن تاريخ علم الاجتماع يمكن أن يُمارس على البحث الاجتماعي نفس الآثار التي يمارسها تاريخ الفلسفة على الفلسفة.

لقد تطلب نموذج بارسون، المُسَمَّى بالبنيوي ـ الوظيفي، عدداً لا يحصى من الاستعارات من الرياضيات ومن الإحصاء؛ وقد شجع على نمو علم اجتماع رياضي، ومنهجية اجتماعية وتقنيات استقصاء اجتماعية، ميّزت، خلال سنوات عدة، وسائل التعبير على حساب ملاءمة الاشكاليات[21].

(21) - G. Busino; «La théorie et le fait», in **cahiers internationaux de sociologie**, Vol. LXXI, 28 juil,- déc. 1981. P: 309 - 319.

لقد حُلِّلت نتائج التحديد الكمي في علم النفس وفي علم الاجتماع، الوهمية غالباً أو الحَشْوية، بطريقة قاسية ولكن معقولة، من قِبل بيتيريم سوروكين (Pitirim Sorokin)[22]. وجعلنا الدمج الضمني للعالَم الاجتماعي في العالَم الفيزيائي، والايمان بالسلطة التفسيرية لأدوات «ملك العلوم» ننقل ميكانيكياً إلى العلوم النفسية ـ الاجتماعية كل ما كانت أنتجته بعض النتائج في الفروع العلمية «النبيلة» أو «الجامدة». وهكذا استُعْمِلت الهندسة اللاكمية من أجل عرض النزاعات الاجتماعية، وتحليل التبدلات المتزامنة من أجل تفسير الانتحار، والتحليلات البيئية والسياقية والبُعْدية من أجل تصنيف درجات التفضيل.

ومن دون الدخول في تفصيلات طويلة، من المؤكد أننا ضَمَنَّا الانتقال من المعطيات النوعية (الأكثر عدداً) إلى التحديد الكمي من خلال القبول غير المعقول ببعض الرسوم البيانية التي تتعلق بالتجريبية الحسية الأكثر فظاظة، وبخاصة من خلال استعمال ضمني لأدوات التحديد الكمي واللغة الشكلية. وسيكفي مثال واحد لتوضيح كلامي: بناء العينة الاجتماعية الذي أعطانا علم الاحصاء صيغته. وتُكتب كما يلي:

$$n = \frac{\left(\frac{tS}{d}\right)2}{1 - \frac{1}{N}\left(\frac{tS}{d}\right)2}$$

حيث **n** تُمَثِّل عدد أشخاص العينة التي ينبغي تحديدها، و**N** عدد أشخاص العالَم المدروس، و**d** الخطأ الذي نقرر القبول به، و**t** مسافة الثقة، وs^2 شروط تغيير المتغير **x** الذي لا نعرفه. ولتحديد كِبَر العينة، يجب معرفة ميدان شروط التغيير التي ينبغي قياسها. فإذا كانت شروط تغيير المتغير **x** كبيرة، فإن **n** يجب أن تكون كبيرة أيضاً. وإذا كانت شروط التغيير صغيرة فإن **n** يجب أن تكون صغيرة. إلاّ أنَّ **S**، في علم الاجتماع، هي عبارة عن تقدير دائماً، وعلى هذا التقدير نكون ملزمين بتأسيس **n**. وبعبارة أخرى، فإننا نحدد

(22) - P. Sorokin: **Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences,** Chicago, Regnery, 1956 (trad. fr., **Tendances et déboires de la sociologie américaine,** Paris, Aubier, 1959).

كِبَر العيّنة انطلاقاً من تقدير يجري على أساس فرضية، لم يُتَحَقَّق منها أبداً، وتقول بأن التوزيع يكون عادياً. فيما بعد، يكون علينا أن نهمل واقع وجود عدة متغيرات ينبغي على تقديرنا لـ S أن يأخذها بالحسبان. وهذه المتغيرات، نأخذها في أغلب الأحيان بشكل منعزل، في الوقت الذي نعلم فيه بأن لها بُعْدَين أو عدة أبعاد، وهذا الأمر هام من أجل تحديد n. من جهة أخرى، تريد النظرية أن يتم اختيار الأشخاص المُسْتَجْوَبين بالمصادفة. إلاّ أن هذا الأمر مستحيل، بشكل دائم تقريباً، في البحث الاجتماعي. فلكي يكون لدينا عيّنات تمثيلية، يجب علينا أن نصحح الاختيارات الصدفوية باختيارات مدروسة. ومن المعلوم أن نظرية التقدير بواسطة مسافة الثقة لا تصحّ إلاّ في حالة سبر صدفوي، في حين أن كل عمليات السبر التي نقوم بها تجريبية. وعلاوة على ذلك، يستند تحديدنا للعينة بواسطة الاختيار المدروس على فرضية أن متغيرات المراقبة تُوزَّع احصائياً، مثل المتغيرات التي ينبغي تحليلها. ومثل هذه الفرضية تفترض وجود علاقة متبادلة وثيقة بين متغيرات المراقبة (السنّ، الجنس، الفئات الاجتماعية ـ المهنية، السكن، الدين، الخ) ونموذج الجواب المُعْطَى. ومن المستحيل مراقبة مثل هذه الفرضية. ولهذا فإنه ليس لدينا أي وسيلة لتقويم قابلية التقدير للتغيُّر.

إنّ لدنيا هنا، بفضل استعارة من الاحصاء، أداة هامة، لكنها مجردة ـ في علم الاجتماع ـ من كل صِحَّة نظرية، وبالتالي من كل شرعية عملية. قد أستطيع الاستشهاد أيضاً بالنماذج الحتمية من أجل تحليل السيرورات الاجتماعية؛ النماذج الصُوَريَّة بصفتها إنجازات فيزيائية لنماذج رياضية، وكذلك بعض تطبيقات النماذج الصوريَّة التي لا معادل رياضي مباشر لها، على علم الاجتماع النفسي أو على علم السكان الاجتماعي، لكن هذا الأمر لن يضيف شيئاً على أطروحتي. ولأنه لا وجود هناك لتماثل في الشكل بين العالَم الفيزيائي والعالَم الاجتماعي، فإنَّ كل استعارات علم الاجتماع من الفروع العلمية الأخرى يجب بالقوة أن تتعرض لتبدلات، وتتحول إلى استعارات أو إلى تشابهات. ولذلك لم تعُد تُنتِج نفس النتائج التي يُنتجها فرعها العلمي الأصلي.

إنَّ الخصومة غير القابلة للاختزال التي تقوم بين علماء الاجتماع من

أنصار التفسيرات المُشَرِّعة (nomothétiques) وأنصار التفسيرات التصويرية (idéographiques)، بين المدافعين عن المنهج الكمي والمدافعين عن المنهج النوعي (ملاحظة مشارِكَة، منهج سريري، الخ)، تجد مصدرها في الايمان بصِحَّة الاحصاء في علم الاجتماع. هل يمكن القول، حتى عندما تكون تحليلات المتغيرات المتعددة ممكنة، بأن تحليل المتغيرات الكتومة تساعدنا على فهم النظم الكاملة؟ إنَّ دمج الأسباب في نظام ما يخفي ولادة الظواهر (وكذلك حدودها وبُناها)، لأنه يمثّل مجموع الأجزاء والعلاقات السببية النوعية.

إنَّ دراسة الحوادث التي يكون تواترها، في آن واحد، متغيراً وقابلاً للقياس، لا تؤَمِّن لعلماء الاجتماع، في الوضع الحالي، يقين التحقق من هوية المتغيرات التي يسمح لهم انتظامها بتقنينها في قوانين، ثم بإعداد نظرية منها.

هكذا إذاً تعمل تقاليد علم الاجتماع، والاستعارات من العلوم الأخرى، والتجارب المكتسبة والإكراهات الناجمة عن إضفاء طابع تأسيسي على هذا الفرع، على استمرار علم الاجتماع في الاعتقاد بأن تقليد العلوم الطبيعية سيعود عليه حتماً بمرتبة العلم. لهذا السبب يعالج الواقع الاجتماعي، والثقافة والمشاعر كما لو كان الأمر يتعلق «بتاريخ طبيعي» للمجتمعات. والطريقة الأفضل لتحليلها تأتينا بخط مستقيم من المناهج الكمية، الوسيلة الوحيدة للتحقق من هوية بُنى الظواهر وقوانين حركة المجتمع الحديث.

إنَّ الاصرار على تقليد العلوم الطبيعية، وعلى الرغبة بوضع علم الاجتماع في مكان الميتافيزياء والدين، والعقل البارد في مكان الإيمان والأهواء، وكذلك التمييز بين الغايات والوسائل، والوقائع والآراء، والتعارض بين العالَم الموضوعي والعالَم الحسّي للمشاعر، إنّ كل هذا جعلنا نغوص في الركود والتمزقات الحالية.

وعلماء الاجتماع، المقتنعون بأن منطق البرهنة يبقى الوسيلة الوحيدة لانتاج المعرفة، ولبناء مفهوم عام للعالَم الذي سيكون بديلاً عقلانياً للدين، أخذوا من الآن فصاعداً يقيمون بهدوء وسرور في الجامعات، ويدرِّسون فيها تخصصات صعبة تقريباً، لكنهم لم يكونوا مسموعين ولا مُؤَثِّرين، ويتحمَّلُهم بالكاد الباحثون في الفروع العلمية الأخرى، وينتجون مقاطع من معارف

عملية، ويقدِّمون استشارات وخبرات تُنسَى بسرعة أو تُستقبل بعدم اكتراث عام.

ويستمر علماء الاجتماع في الوقت الحاضر، الراغبون بالارتقاء إلى مستوى العلوم الدقيقة، والذين تشدّهم النزعة التأملية، والتفسير والتأويل، بالقيام باستعارات من الفروع العلمية الأكثر تبايناً، ومن التقنيات الأكثر تنوعاً (على سبيل المثال، من نظرية الألعاب، من النظرية العامة للنُظُم، ومن علم التوجيه، الخ). فأحياناً نستعين بالفروع الأدبية والفلسفية عندما يفوتنا حسّ الحياة ومنطق المجتمع؛ وأحياناً نجد ملاذاً أميناً في تقليد أو نقل مكتسبات العلوم الجامدة، ومن بينها تدور تفضيلاتنا دائماً نحو الفيزياء والرياضيات وعلم الأحياء.

وفي هذه الحالة أو تلك، يمكن لعلم الاجتماع أن يستمر في تنمية قصة أساطيره العريقة: أن يكون علماً، ونشاطاً عملياً أيضاً؛ أن يصنع النظرية ويُنَشِّط العمل؛ أن يُفسِّر السلوك الاجتماعي ويقوِّمه؛ أن يحلّل الأهواء الاجتماعية والحياة اليومية بموضوعية «مُشارِكة». وباختصار، فإن علم الاجتماع، في الوقت الحاضر، يستمر في أخذ بناءاته النظرية وغير النظرية إلى موضع آخر. وهذه البناءات تعطيه الوهم بأنه يُفسّر السلوك بعبارات الغايات أو الأسباب، وذلك حيث يمكن أن يجدها. إنه يُصرّ على أن يبقى علماً متعدد النماذج. إنَّ الوظيفية والتجريبية الاختبارية اللتين تضعان النبرة على الاستنتاجات والمقارنات المراقَبَة، وعلى التفسيرات المُشرَّعة من خلال قوانين سببية، وتُنَظِّمان عالَم التجارب في بُنَى شكلية، هما المثالان الأكثر إقناعاً لهذا الوضع. ومع ذلك، فقد بدأنا، منذ عدة سنوات، نلاحظ انفتاحات على: التاريخ والاقتصاد، والألسنية والفلسفة، وبعض استعارات منها. إني أريد أن أُعددها بسرعة، من دون إدعاء الشمولية.

اعتبر علماء الاجتماع دائماً أن التاريخ يمكن أن يُزَوِّد العلوم الاجتماعية بالمعرفة الموضوعية لبعض الحوادث المعزولة، ولكن المجردة مع ذلك من العناصر التفسيرية الجامدة المتعلقة بكيفية وسبب حدوثها في الزمن[23]. وإذا

(23) حلّلت بشكل مطول هذه الاشكالية في مقالة:

كانت دراسة البنى الاجتماعية ـ الثقافية، وبناؤها وتهدّمها، والعلاقات بين الوقائع الاجتماعية والبيئة الحيوية الفيزيائية ذات أهمية كبيرة لفهم أساليب إنتاج النظام الاجتماعي وإعادة إنتاجه، فإنها تبقى، مع ذلك، راسية، برأي علماء الاجتماع، عند مستوى التفسير التصويري لأوضاع وحيدة، ومجموعات خاصة تحكمها قواعد ودوافع ونوايا خاصة. ويُلَخِّص ألكس اينكيلس **(Alex Inkeles)** هذه الاشكالية على النحو التالي: «يزدهي المؤرِّخ بالطابع الواضح والملموس للتفاصيل التي تميّز علمه. أما عالِم الاجتماع فينزع أكثر لجعل الواقع الملموس مجرداً، ولتصنيفه وتعميمه؛ إنّه يهتم بما هو حقيقي، ليس فقط بالتاريخ الخاص لشعب ما، وإنما أيضاً بتاريخ شعوب مختلفة[24]. إلاَّ أنَّ عليه، أمام إفلاس نظريات التنمية والتحديث، أنْ يستعير من التاريخ التقنيات ليعالج (وأيضاً ليتحقق من هوية) النسيج الزمني لكل تجربة إنسانية، وكذلك لمعالجة سياقات الأوضاع ومراحل الانتقال من نموذج مجتمع لآخر[25]. لقد سمحت الاستعارات المُبرَمة بمعالجة اجتماعية لمسائل قديمة (الفوضوية، الجيل، تشكّل الدول، انحطاط الثقافات، إنبثاق مختلف أشكال دولة ـ العناية الإلهية وانحطاطها، الخ) وشجعت بشكل خاص على ولادة علم فرعي جديد، هو: علم الاجتماع التاريخي[26].

وكما في الماضي، استعان علماء الاجتماع بالاقتصاد بسبب قرب مفاهيمه من العلوم الطبيعية. وفكّر عدد منهم، ممن فتنهم تقدّم علم الاقتصاد، بأن تبني المنهج الاقتصادي سيُخرِج علم الاجتماع من المأزق الذي يوجد فيه دائماً. ولذلك استعاروا من علم الاقتصاد النيو ـ كلاسيكي مُسَلَّمته المؤسِّسة

- «De quelques apports de l'histoire à la sociologie et de la sociologie à l'histoire», in: **Revue européenne des sciences sociales,** XI, 1973, n° 30, P. 91- 122 et dans «Storici e sociologi problemi e dibatti, oggi» in **«Rivista storica italiana»,** CII, 1990, n° 2, P. 612- 658.

(24) - A. Inkeles: **«What is Sociology?»,** Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1964, p. 21.

(25) - G. Basino: «Le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés industrielles. Quelques réflexions pour un débat»- in: **Bulletin du MAUSS,** n° 17, mars 1986, p. 45- 69

(26) - Ph. Abrams: «History, Sociology, Historical Sociology», in **Past and Present,** n° 87, 1980, P. 3- 16, ainsi que l'article de G. Noiriel «Pour une approche subjective du social»- in: **Annales,** nov.- déc. 1989, P: 1435- 1459.

ـ أنظر أيضاً مؤلفات

Theda skocpol: **«States and Social Revolutions»,** Cambridge, University Press, 1979, et: **«Theory and method in Historical Sociology»,** Cambridge, University Press 1983

القائلة بأن المجتمع يتألف من أفراد متجاورين، يبحثون عن مصلحتهم بطريقة عقلانية. وقد دخلوا في اتصالٍ بعضهم مع بعض بواسطة السوق بهدف إعلاء مصالحهم إلى أقصى حدّ. هكذا خُلِقَ نظامٌ بفضل آليات التصحيح الآلي للسوق. ويسعى الوكلاء دائماً لبلوغ وضع التوازن الخاص بهم. ويكون كل وكيل مزوداً بإرادة ـ حرية، وقدرة ـ فعالية، وهي صفات لا بد منها لتحقيق أهدافه.

وسيمدّ علماء الاجتماع نموذج السوق هذا إلى مناطق غير تجارية، وبالاجمال إلى كل مظاهر الحياة الاجتماعية. ويؤكد غاري س. بيكر (G.S.Becker): «في الواقع، ربما تكون النظرية الاقتصادية في طريقها لتقديم إطار مُوَحَّد لكل سلوك يستعمل موارد نادرة، غير تجارية وغير نقدية مثلما هي نقدية، وداخلية بالنسبة لمجموعة قليلة العدد مثلما هي تنافسية»[27]. ويقول في موضع آخر: «كل سلوك إنساني يمكن أنْ يُدْرَك باعتباره يستخدم مشاركين يزيدون إلى أقصى حَدّ منفعتهم انطلاقاً من مجموعة ثابتة من التفضيلات، ويراكمون الكمية الأفضل من المعلومات والمُدْخلات الأخرى عن تشكيلة من الأسواق»[28]. ما الذي يريد بيكر وعلماء الاجتماع المناصرين للنموذج الاقتصادي الحصول عليه؟ تكوين كل العلوم الانسانية في علم اقتصاد مُعَمَّم للسلوك البشري، من الزواج إلى الإجرام، ومن الزنا إلى العدالة، ومن الجمعيات التي لا هدف ربحي لها إلى السوق الديني، ومن التصويت الانتخابي إلى المساعدة المُقَدّمة للبلدان السائرة في طريق النمو. فكل فرد لا يجد معنى لأعماله إلاّ بزيادة منفعته إلى أقصى حدّ. ويبقى إنتاج هذه المنفعة نفسها بطريقة فعّالة الرهان الوحيد، والنهائي لخياراته التي تستند إلى الزمن، الوحيد النادر بالحقيقة.

وسيُستخدَم مثال في توضيح هذه الأطروحات، مثال مأخوذ من «**نظرية للزواج**» (A theory of Marriage)، كتاب بيكر الذي ظهر في عام 1981.

فبرأي هذا المؤلّف، يجب من أجل تحليل الأُسرة الرجوع إلى نظرية

---

(27) - G. S. Becker: «**The economic approach to human Behavior**», Chicago, **University Press, 1976**- P: 205.

(28) المرجع السابق ـ ص: 14.

المشروع الاقتصادية، لأن الأسرة ليست شيئاً آخر غير «مصنع صغير». إنها تتكون بدقة مثل مشروع. وعقد الزواج هو، بالفعل، نتيجة سيرورة تلمّسات في سوق الزواج. والرهان ـ اختيار الشريك ـ سيُجَسِّد إعلاء المنفعة المرتبطة بفردين إلى أقصى حد. في الأسرة، يُنتج الأفراد إشباعاً نهائياً، ومواداً ذات وظيفة منفعية عائلية تساهم في تحويل كل استهلاك إلى انتاج. حينئذٍ، سيكون من السهل إضفاء طابع شكلي على إنتاج هذه المنفعة وملاحظة أن وظيفة الانتاج المنزلي تُدْخِل الزمن باعتباره مالاً نادراً. كيف سيتصرف أعضاء الأسرة في وضع إعلاء المنفعة إلى أقصى حدّ في ظل بعض الإكراهات (إكراه الميزانية، وإكراه الزمن)؟ باستعمال زمنهم بين إنتاج المداخيل بواسطة العمل المأجور وإنتاج إشباع ذي أصل غير تجاري. مثل هذه الاستعارات تسمح، بالتأكيد، بمعالجة الأسرة كما لو كان الأمر يتعلق بمشروع؛ ومع ذلك فهي تُكرِهنا على النظر إلى الزمن في الأُسرة باعتباره المُعادل لزمن العمل المأجور، وعلى دمج الخاص بالعام، وإخفاء واقع أنّ هناك في العمل المنزلي جزء غير قابل للقياس، لأنه غير مرئي اجتماعياً، وتجاهل أنّ المبادلات لا يمكن أن تُنقل كلها إلى لغة نقدية. وراء كل هذا، يوجد، طبعاً، تصوّر للمجتمع باعتباره آلية تنظيم آلي، ونظام طبيعي، ومنظومة فيزيائية أو عضوية.

لقد أدَّت هذه الاستعارات لولادة تيار فكري هام يُسَمَّى اليوم «نظرية الفِعل العقلاني» (Rational Action theory) أو «الخيار العقلاني» (Rational Choice). وهو يضم اتجاهات مختلفة: «منطق الفِعل الجماعي»، و«العقلانية المنهجية»، و«الفِعلية المنهجية» (L'actionnalisme méthodologique)، و«الفردية المنهجية»[29]. وقد استعار كل أنصار هذا التيار من علم الاقتصاد النيو ـ كلاسيكي الفرضية القائلة بأن الفاعلين الاجتماعيين يتصرفون تبعاً لتفضيلاتهم، ولذلك يسلكون بطريقة عقلانية. ومع ذلك، يستبعد الاتجاه الاقتصادي البحث من عقلانيته التضامن، والسلطة والنفوذ؛ ويستبعد اتجاه العقلانية السلوكَ المحكوم من قِبل القواعد؛ واتجاه الفِعْلِيَّة المعتقدات

(29) - L. J.D. Wacquant & C. J. Calhoun: «Intérêt, rationalité et culture. A propos d'un recent débat sur la théorie de l'action», in: **Actes de la recherche en sciences sociales»** - n° 78, juin 1989- P. 41- 60.

والتفضيلات؛ واتجاه الفردية الكلّيات. وكل هذه الاتجاهات لا تفضي قط إلى نفس النتائج. فالفردية المنهجية، على سبيل المثال، يمكن أن تقلب أو تستبعد النزعة الاقتصادية التي كانت تمتلكها في البداية[30]، في حين أن العقلانية الاقتصادية يجب أن تقطع صلاتها بالفردية المنهجية لكي تبقى أمينة لنتائجها الطبيعية (التصرف بطريقة أنانية، حصراً بالنسبة للمصالح المادية، والاكتفاء «بالإشباع» أكثر من الإعلاء إلى أقصى حدٍ، أو من التحسين إلى أبعد حدٍ ممكن، والعوامل المختلفة التي تؤثر في وظيفة المنفعة، والإعلام الذي يكون دائماً صحيحاً وبيئة العمل التي تكون دائماً ثابتة ومُعْطَاة).

ومهما يكن الأمر، فإن استعارات علم الاجتماع من علم الاقتصاد لم تساعد حتى الآن فرعنا على تزويد نفسه بهوية نوعية خاصة، وتحديد اختصاصاته.

لقد حيَّر هذا العلم علماء الاجتماع منذ بداية هذا القرن بشكل خاص. وحجز باريتو ودوركهايم وميد (Mead) في أعمالهم الاجتماعية مكاناً هاماً للغة باعتبارها مفتاحاً أساسياً للثقافة، وبالتالي للمجتمع. ولكن منذ نصف قرن، أخذنا نعي أيضاً أن منظومة التعبير والاتصال هذه يمكن أن تحدِّد الفِعل الاجتماعي.

وولدت من هذا الوعي ثلاث مدارس في علم الاجتماع: التفاعلية الرمزية، والمنهجية الإثنية، والبنيوية. فبتطبيقهم على علم الاجتماع عدة مخططات تحليلية من علم الألسنية العام، ولاسيما التطور اللغوي والتزامن اللغوي، الشكل والجوهر، اللغة والكلمة، المنطق واللغة، المعنى والاشارة، كان علماء الاجتماع يأملون توضيح منظومات القواعد التي تحكم المجتمع، وسيره هنا والآن، واكتشاف أسلوب انتاج المعاني، وكذلك أساليب بناء الواقع الاجتماعي. ومع ذلك، فإنهم لم يتوصلوا إلى تمييز خصوصية اللغة بالمقارنة مع البناءات الاجتماعية التي تُعَدّ اللغة جديرة باعدادها. وإذا كانت اللغة تنظم

---

(30) - R. Boudon: «L'individualisme méthodologique», in: **Encyclopædia Universalis. Symposium Les enjeux,** Paris- 1988, P: 644- 647.

ولنفس المؤلّف:

- «Individualisme et holisme: un débat méthodologique fondamental», in: H. Mendras & M. Verret, éd., **Les champs de la sociologie française,** Paris, A. Colin, 1988, P: 31- 45.

وتحدد شروط طريقتنا في إدراك العالم، وسلوكنا الاجتماعي، ومنظوماتنا الرمزية، فهل يجب علينا لذلك تأكيد أن النظام الاجتماعي هو لغة؟ وهل يجب علينا أيضاً أن نقول بأن المعرفة التي لدينا عن المجتمع تأتي من اللغة؟ إنَّ من المستحيل الإجابة على هذه الأسئلة، لأنه ليس للغة ولا للمجتمع وضع أنطولوجي إستعلائي، ولأن علم الألسنية العام وعلم الاجتماع لا يمتلكان وحدات ملموسة قابلة لأنْ يُعْتَرف بها فوراً. ومع ذلك فإنّ الاستدانات الألسنية المتحوِّلة إلى استعارات وإلى شرائع استكشافية سمحت لبلومر (Blumer) وغوفمان (Goffmann) وغارفينكل (Garfinkel) وسيكوريل (Cicourel) بإظهار كيف تقوم عمليات التعيين التي بواسطتها بُنيت المواد الاجتماعية والنظام الاجتماعي. لقد فتح لنا تحليل المحادثة الذي قام به ساكز (Sacks) وشيجولف (Schegloff)، والمنطق الاستدلالي لدى تولمين (Toulmin) وغريز، آفاقاً جميلة مُطِلّة على الإقناع والمنطق غير البرهاني للاتصال، وبصفة عامة، على التمثلات الخاصة بمفاهيم العالم اليومي[31].

ومن البحث الألسني، عرف علم الاجتماع كيف يستمد فرضيتين كبيرتين: آ ـ أن اللغة المَحْكِيَّة هي منظومة إشارات من بين منظومات أخرى؛ ب ـ أنَّ لكل منظومة إشارات طابع مُبهم وذاتي المراجع. إنَّ استعمال ليفي ستروس لهاتين الفرضيتين في تحليله لقواعد الزواج وقواعد القرابة، وكذلك للأساطير، موجود في ذهن الجميع. وقد أجبر تحليل منظومات الاشارات الشفهية وغير الشفهية علماء الاجتماع على الاهتمام بالتأويل، والتفسير، وقراءة النُظُم الثقافية، وفك رموز السلوك الفردي والاجتماعي المحكوم بقواعد، والأفعال المُعَدَّة تبعاً لهذه القواعد، والمحكومة بالتماسك الذي يميز كل منظومة قواعد. ومن خلال هذه الطريقة غير المباشرة بالذات أعاد علم الاجتماع اكتشاف الفلسفة وتقاليدها الكبرى.

إنَّ إكتشاف التقاليد الفلسفية، أو بتعبير أفضل إعادة اكتشافها، هو أمر

(31) أنظر من أجل عرض إجمالي:

- H. Schwartz & J. Jacobs: **Qualitative Sociology. A Method to the Madness**, New York, Free Press, 1979.

- J. B. Grize: **Logique et langage**, Paris, Ophrys, 1990.

حديث جداً بحيث يتعذر هنا عرض جرد له، ولو موجز. ويحاول علماء الاجتماع في الوقت الحاضر أن يُعَوِّدوا أنفسهم على استعمال التقنيات المستخدمة في تاريخ الفلسفة وفي التأويل. وبفضلِ ما كتبه الفلاسفة عن الوعي والقصدية وتبادل الآفاق، تَعلَّمنا قياس الواقع المتمثل بأن الفِعْل الاجتماعي بُني من خلال ثلاثة نماذج للوعي: وعي الفَاعِلين الذين يعيشون وضعاً ما، ووعي الفاعلين الذين يَسْتَبِقون الأفعال التي ستقع في المستقبل، ووعي الباحث نفسه. وهكذا بدأ علماء الاجتماع يعون أهمية التأمل. واليوم، يأمل بعض منهم بأن تتحول المهنة قليلاً عن البحوث التجريبية لصالح تنمية علم الاجتماع التأملي[32].

وبعد أكثر من قرنين من البحوث والتأملات، يستمر علم الاجتماع في التساؤل عن ميدان دراسته، وخصوصيته، ومنهجه، وحظوظه في القيام أخيراً باعداد معرفة حقيقية. وفي حين أن العلوم «الجامدة» تثير قضايا ابيستمولوجية أساسية وتعالج، بشكل أصيل، مواضيع النظام والفوضى، والمصادفة والضرورة، والتنظيم الذاتي والتعقيد، كان على علم الاجتماع أن يتساءل عن هويته الخاصة ووظائفه العلمية والاجتماعية. ويتأمل في العلاقات بين الوصف وعالَم المعايير والقيم، بين التفسير والفهم، بين العلم والفِعْل.

وفي الوقت الذي تأخذ فيه العلوم «الجامدة» على عاتقها التعقد الديناميكي للظواهر، وتذهب فيه بجسارة إلى ما وراء المصادفة والانقطاعات، وتبحث عن المنظومة التي تستطيع إعطاء معنى ملازم للعالَم، ماذا يفعل علم الاجتماع المعاصر؟ إنه يستمر ببساطة، وباطمئنان، في الاستغراق بالأحلام. وتستمر كل المواضيع القديمة ـ مواضيع: الذاتية والموضوعية، الكليّة والنسبية، التحليل النوعي والمناهج الكمية، المجتمع كمنظومة فِعْل، والفاعل بصفته ناتج بُنَى تُحدِّده، ووسيط بفضله تُعبِّر قواعد العمل وإعادة الانتاج عن نفسها، أو ذات قادرة على إجراء اختيارات ـ في شَدّ علماء الاجتماع وجعلهم يعملون بهدوء ورصانة ومنهجية، من دون نزق وحالات نفسية، كعنيدين موسوسين.

(32) - J. Freund: **Philosophie philosophique,** Paris, Ed. de la Découverte, spéc. P. 312- 317.

حرية الذات؟ وَهْم. إنَّ على المجتمع أن يتحدث ويفعل. فلا وجود لمصادفة خلاَّقة. إنَّ التشكل الولادي يتفرع عن نظام غائي مُخبَّأ سيعرف عالِم الاجتماع كيف يكشِفه جيداً. القيم والحواس؟ ألعاب بحتة لا شخصية للدَالأَت. إنَّ الاجتماعي يُحَوِّل القيم إلى وقائع وقائع على علاقة بقوى شرعية، وبالتالي التعسف الثقافي إلى خضوع وتسلسل. وكل علاقة اجتماعية هي كلّية ينعكس فيها المجتمع بشكل كثيف. والمعقولية ليست حينئذٍ إلاّ تصاعداً لنظام مخفيّ، ولمحضر حتميات. هكذا اعتقدنا أننا نعيد الاجتماعي إلى تفوقه الانطولوجي وكفايته الذاتية السببية.

هل يمكن لهذا **الإنسان الاجتماعي**، القائم على مواضيع تجريبية سجينة زمان ومجتمع، أن ينجو من مظاهر كل ما هو على قيد الحياة؟ هل يمكنه أن ينتزع نفسه من تجربة مجتمعه الخاص، ومن وجوده المميَّز الخاص؟ هل يمكنه أن يفكر، بشكل حقيقي، بالآخر والمكان الآخر؟

إنَّ تاريخ علم الاجتماع يكشف لنا إحراجه الكبير: فهو يبحث في مجتمع خاص عن حقيقة عامة، وفي التنوع عن التماثل، وفي الغيرية عن التشابه. إلاّ أن هذه المعرفة المُعَدَّة في داخل مجتمع، مجتمع المبادلات المُعَمَّمة بواسطة النظام الصناعي، لا تتوصل إلاّ لعرض بعض آليات عمل المجتمع الحديث المقابل لمجتمعات أخرى موضوعة في القِدَم. ومع ذلك، فإنّها تدّعي لنفسها الحق بالعمومية. إنّ علم الاجتماع يُسلسل المجتمعات بالنسبة إلى حالة أوّلية، أصلية. وتُمَيِّز المسافة بالنسبة للحالة الأصلية المظهر التشكّلي للمجتمعات، وتُحدِّد مراحل تعاقبها، والنظام التدريجي في التعاقب. إنَّ المجتمعات القريبة من الأصل هي المجتمعات البدائية؛ وهي تشكل موضوع الدراسة لدى علماء السلالات البشرية. أما دراسة المجتمعات في الزمان، المجتمعات المنتقلة من مرحلة إلى أخرى، فتُرِكَت للمؤرِّخين. وأما المجتمع الحالي، الذي يُمثل تواجداً منجزاً حقيقياً للمجتمع البشري، فيخصّ علماء الاجتماع. فلهم أُسْنِدَت مهمة بناء علم المجتمع. وهم يتمنون، إنطلاقاً من مجتمع خاص، إعطاءنا نظرية اجتماعية ذات صِحَّة عامة، وتطلع كلّي وعام.

مثل هذا المفهوم للحداثة يتضمن إسقاطَيْن هامَّين: فهي تُعْطَى كجِدَّة

مطلقة، مُنتزَعة من علم الأنساب ومن التسلسل التاريخي للأحداث، وتكون إذاً بدون مدة، ولا تاريخ؛ وتُدرَك بصفتها منظومة عمل، بدون ولادة، ولكن مُنتِجة دائماً. وهكذا يُسقِط علم الاجتماع التاريخ ويُطالب باستقلاله وخصوصيته كفرع علمي، وبتجربته ذات الدلالة العامة.

إلاَّ أنَّ الحاضر هو نِتاج الماضي الذي يضمن استمرارَه المظهرُ الخارجي للحاضر، ويصنع منه ما يَكُونُه حالياً. وهذا الاستمرار للماضي في الحاضر هو هيكل وَعْينا، وهويتنا الاجتماعية، وهيكل المؤسسات والقيم والمعايير. إنّه يُشكل هيكل البنى الاجتماعية، بل هيكل سيرورات البناء الاجتماعي.

إنّ الناس يخلقون عالَماً من المواد والمعاني والإكراهات في الزمن. ويؤَمِّنون له الاستقرار والاستمرار بفضل المؤسسات. وهذه المؤسّسات تصبح شيئاً فشيئاً ذوات تحوّل خالقيها إلى مواد. إننا نخلق القواعد، والقيم والاشارات؛ ونعمل من خلالها. وتكثف المؤسسات وتبلور أحياناً التجارب الاجتماعية. ويُسَهِّل اللجوء شبه الآلي لهذه التجارب الفِعْل الفردي والجماعي، ويُرَتِّب الحياة الاجتماعية، ويُسَهِّل التّفاعلات، ويُثَبِّت حقول الممكن، ويحفظ الطاقات وينشط الحوافز والتوجهات.

يبدو لنا، هذا العالم المبنيّ، على مرّ السنين، كعالَم مستقل عنّا، عنيد في استقلاله الخاص، وذي قدرٍ مختلف أحياناً عن قَدَرِ الذوات الفردية. ومن هنا تنبع إزدواجية الفِعل الاجتماعي: فهو، في آن واحد، اختيار وإكراه، ولكن في الزمن. وهذا يعني أنّ الفِعْل يخضع للأوضاع التاريخية التي تجابهها الذات. إنَّ شرطنا التاريخي يقدم إطار تجاربنا، ويشكل سلوكنا، ويسهّل بعضاً من تصرفاتنا. وأفعالنا وكل ما نستطيع بناءه أو تدميره يجري في الزمن ومع الزمن. فالعلاقات بين البنية الاجتماعية والأفعال الاجتماعية تحدث في الزمان. وبين الفرد ـ الفاعل والمجتمع، المُدْرَك كبيئة مُكْرِهَة ذات قواعد ومعايير وقيم، توجد هناك علاقة تبادل. لكنّ هذا التبادل له تاريخ، ويبقى تاريخ الحاضر. ومن العبث الفصل بين علم الاجتماع والتاريخ. فهذان الفرعان العلميّان يشكلان في النهاية وجهين لميدالية واحدة. إنهما يهتمان بالوقائع نفسها؛ ويجب عليهما عرض السيرورات نفسها، أو بعبارات أخرى الأسباب التي تجعل الناس يعيشون مع بعض، وينتجون مدلولات، ويعطون

معانٍ لأشياء لم يكن لها بوجه آخر أي معنى، ويخلقون آليات لتبرير اختيارات تعسفية، ولإظهار مزاياها، وإدامتها، وتغييرها وتبادلها، ولاستخلاص **نظام** حيث لم يكن هناك وجود إلاّ للتفاهة، ولعدم التميُّز، وللرخاوة وللجواز.

ما الذي وَلَّدَ انفصال علم الاجتماع عن التاريخ وأدى لتطورهما التنافسي، مع أنَّ مِنَ المستحيل، بنيوياً، انتزاع الفرع العلمي الأول من الثاني؟ إنها بالتأكيد رؤيةُ مجتمعٍ جديدٍ جذرياً، وسراب الحداثة ووَهْم التقدم اللامحدود. لقد أصبحت مجتمعات الحداثة، بصفتها مراحل نهائية لتطور طويل، نماذج عامة ومانعة.

وطالما أنه لم يكن على علم الاجتماع إلاّ أنْ يُنتِج معلومات من أجل تجديد المعاني الموجودة، وتوسيعها وإكمالها، ومن أجل تحليل الطبقات، وصراعات الطبقات، وسيرورات البيروقراطية، فإنّ عجزه لم يُدْرَك فوراً. لقد كانت أعمال علماء الاجتماع تُسْتَخدم في تغذية المناقشات، وإضفاء وَهْم العقلانية والعلمية، وحتى التقنية على مشاريع، واختيارات، وقرارات هي غالباً حَشْويَّة بصفة بحتة. لقد تحدث علم اجتماع التربية أو التحديث، وكذلك علم اجتماع الاتصالات الجماهيرية أو العمل لكي لا يقولا شيئاً، وقد أكَّدت كل هذه الأعمال، في تفاهتها المحبوبة، وبشكل مثير للإعجاب الملاحظة التي أبداها هنري ميشو (H. Michaux) في سياق آخر: «إنَّ فلاسفة أُمة من خُدَّام حلاّقين هم خُدَّام حلاّقين بعمق أكثر مما هم فلاسفة». ثم وصلت الأزمة، ومعها كُنِّست سريعاً الأوهام. وبعد أن كان عالم الاجتماع عابداً للطبيعة والقوى الخفية أصبح، من الآن فصاعداً، يُعتبر صانعاً للدخان. ومنذئذٍ، أخذنا نسخر من عدم قدرتنا على الخروج من الحَشْو، ونتهكم على عملنا باعتباره جهداً زهيداً يبرهن بالنهاية على ما يَعْلَمه كل الناس.

مثل هذه الهزة يمكن أن تبدو صحيّة. لقد دفعتنا، بالفعل، لطرح الأسئلة الحقيقية، ولتقريبنا من التاريخ، ولنجعل من علم الاجتماع علماً تاريخياً، ولنحيط بصعوبات انحراف المراقب عن مركز مجتمعه الخاص، ولنعي الطابع التاريخي لمقولاتنا. هنا يوجد عمل ضخم ينبغي إنجازه، لكنه يضم سابقاً رواداً من أمثال الياس (Elias)، وابرامز (Abrams) وكثير غيرهم. ومع ذلك، فإن التفكير في تاريخ علم الاجتماع، في التاريخ الاجتماعي وعلم

الاجتماع الاجتماعي في آن واحد، وكذلك في علم اجتماع المعرفة التاريخي، يُعَدُّ من بين أكثر المهمات العاجلة التي ينبغي إنجازها.

إنّ دراسة تاريخ علم الاجتماع وحدها تستطيع أنْ تجعلنا نفهم الأسباب الكامنة في أصل الصعوبات التي كانت كبيرة في اللحظة التي أعطى فيها أوغست كونت إسماً لفرعنا العلمي. فمنذ 1830 كان علماء الاجتماع يتقاتلون حول غايات علمهم، ودور عالِم الاجتماع. كما تساءلوا بعناد عمّا إذا كان يجب بالأحرى القيام بالبحث الاجتماعي التجريبي، وإنتاج معلومات، وإظهار ما كان مخفياً، وتحليل الكلمات والأشياء، وإتاحة الفرصة للفاعلين الاجتماعيين لاستخلاص الدروس منها ولاستعمالها اجتماعياً بالشكل الذي يتمنُّونه. ما الذي يمكن تقديمه مِنْ شيءٍ متين للفاعلين الاجتماعيين، وخاصة أنه لا وجود في علم الاجتماع لإجراءات عامة، أو مقبولة بشكل إتفاقي، وتسمح من خلال البرهان باثبات شرعية الصحّ والخطأ؟

كان لدى الآباء المؤسِّسين، بالتأكيد، حدس بأن علم الاجتماع يعالج، أساساً، المدلولات، وأن هذه تتجلى بشكل دائم تقريباً بكلمات. وقد فهم بعضهم أن اللغة تحدِّد تصنيف الأفكار والأشياء، ومن هنا جاءت العناية الخاصة التي أولوها لمسائل علم التصنيف (Taxinomie). لكنهم ترددوا في الاعتراف بأن كلمات علم الاجتماع لا تتطابق أبداً تقريباً مع مواد حقيقية، وعلاقات يمكن ملاحظتها موضوعياً من قِبل الجميع، في المكان أو في الزمان. وكان النموذج الإدراكي، المُستَعَار من العلوم الجامدة، يحجب عنهم واقع أنّ المعارف المُنْتَجَة تُشْتَق من الانقسامات التَصَوُّرية المُتَبَنَّاة، وأنها توجد بفضل التقسيم «التعسفي» الجاري على الواقع، وأنَّ هذا التقسيم هو بالضبط الذي يشكل قاعدة المعرفة في علم الاجتماع. إنّ الواقع الاجتماعي ليس له من وجود غير ذاك الذي تعزوها له الكلمات. وعالِم الاجتماع لا يستطيع أبداً الرجوع إلى الأشياء من أجل التعبير عن الإشارات. إنّ التقسيم هو الذي يشهد على وجود الشيء، أما الشيء فلا يتوصل أبداً لإثبات شرعية الإشارة.

كل هذه التناقضات الأصلية تجعلنا نفهم لماذا يوجد هناك دائماً اختلاف بصدد تاريخ ولادة علم الاجتماع. فبالنسبة لأولئك الذين يعتبرون أن علم الاجتماع هو تفكير حول مبادئ الحياة في المجتمع، يندمج هذا الفرع مع

الفلسفة الاجتماعية، مع النظرية الاجتماعية، مع المذاهب الاجتماعية. ويولد مع الفلاسفة اليونانيين. وبالمقابل، فإن علماء الاجتماع الذين يعزون لعلم الاجتماع مهمة القيام ببحوث وضعية وتجريبية حول تنظيم المجتمع وسيره، يجعلونه يولد غداة الثورة الصناعية، في اللحظة التي اكتسبت فيها ظواهر جديدة تخصيصات، والتخصيص مدلولات جديدة.

وغذّت بعض الممارسات الاجتماعية المتضادة أيضاً الخلاف حول صك ولادة علم الاجتماع. فقد فكّر بعض علماء الاجتماع في أُسس الحياة في المجتمع، والنظام الاجتماعي، وفيما يجب أن تكون عليه الحياة المشتركة، دون أن يكون لهم همٌّ آخر غير فهم جوهر الأشياء وتفسيره وإدراكه، ولو على طريقة الفنانين. وبالمقابل، كان هناك علماء اجتماع آخرون انشغلوا حصراً بطرق الملاحظة، وبمسائل التحقق والمراقبة، وبإجراءات التصميم، وبكل ما ظنُّوا أنه قابل لأنْ يؤَسّس معرفة لها مرتبة العلم.

إنَّ علم الاجتماع الفلسفي والأدبي يبحث عن رواده في أرسطو وفي بالزاك. وعلم الاجتماع العلمي في اشنوال، وكونرينغ وكويتوليه. ويُفَضِّل علم الاجتماع الكلّي (La macrosociologie) فيرغيسون (Ferguson)، ومونتسكيو، وكونت وسان سيمون. أما علم الاجتماع الجزئي (La microsociologie) فيرجع إلى علماء الحساب السياسيين، ڤيلليرميه (Villermé) أو لوبلاي (Le Play). إن تاريخ علم الاجتماع يسمح لنا إذاً بفهم عدد من مشاكلنا الخاصة، وبرؤية كيف أنتج علماء الاجتماع المعارف، فيما وراء العقائد المنهجية، وبأي طريقة كانوا يبنون النظريات ويضعون عليها طابع البَدَهيّات، وبأي طرق غير مباشرة توصلوا لإقامة نماذج معرفة «علمية» جعلت من الممكن تكييف القادمين الجدد وتأسيس ممارسة اجتماعية في مهنة وأدوار مهنية، في منظومة سلطة، في شبه ثقافة.

وتسمح لنا دراسة تاريخ علم الاجتماع، علاوة على ذلك، بإضفاء طابع نسبي على طموحاتنا، وتحضيرنا للعمل بمواد تاريخية.

وبعكس ما يحصل في علم الاقتصاد، حيث نميّز بين تاريخ المذاهب الاقتصادية وتاريخ التحليل الاقتصادي وتاريخ الفكر الاقتصادي، يُدْرج تاريخُ علم الاجتماع في هذا العلم علمَ الاجتماع الاجتماعي، وعلمَ الاجتماع

المعرفي، والتاريخ الاجتماعي. لماذا؟ لأن ممارسات علم الاجتماع هي، باختصار، ممارسات اجتماعية.

وهناك لدراسة تاريخ علم الاجتماع، وللتفكير في علوم اجتماع الماضي وظيفة أخرى أيضاً؛ وظيفة تسمح لنا ببناء معارف جديدة بمساعدة سيرورة نقل ومزج وتكرار. وهناك لدى علوم الاجتماع، وعلماء اجتماع الماضي، الكثير من الأمور التي يمكن أن يُعلّمونا إياها حول المجتمعات التي مثّلوها تَصَوُّرياً، وأكثر أيضاً حول الأشياء التي لم تُقَلْ، والأماكن الفارغة، والزمن المُعَلَّق، ولعبة الفوارق، وغموض الحاضر وظلاله غير المحسوسة.

ويُقدِّم تاريخ علم الاجتماع لنا الإمكانية الوحيدة للانحراف عن المركز بالنسبة لمعرفتنا ومجتمعنا، والوسيلة الوحيدة لإضفاء طابع نسبي على معتقداتنا العلمية، ويُحرّرنا من الحاضر ويجعلنا نفهم لماذا تُعَدُّ القيم الكلاسيكية للتماثل، والنظام، والتنظيم، والمركزية في طريقها للانمحاء أمام قيم الاختلاف، والفوضى، والتقسيم والمحيط. ويدعونا تاريخ علم الاجتماع لأن نعيش الحاضر كتاريخ، والتاريخ كعلمٍ لأنساب الاختلافات ومدتها وبنائها.

وبالقدر الذي نعرف فيه كيف نتعرف في الحاضر على استمرار الماضي، سنرفض التمييز بين التاريخ وعلم الاجتماع، وبين علم الاجتماع والانثروبولوجيا، باعتباره مشؤوماً. وسنستطيع أن نُعِدَّ في النهاية معارف حقيقية عن الانسان.

إنّ إعادة تأكيد هويتنا كباحثين في العلوم الاجتماعية تمر عبر العودة للذاكرة وللتاريخ. وسيربح علم الاجتماع أهميته الثقافية إذا اعترف علماء الاجتماع بأن التاريخ هو، في آن واحد، ذاكرتنا، وتقليدنا، وحقيقتنا الوحيدة حصراً.

وبدون مثل هذه الإعادة لوضع سابق، لن يخرج علم الاجتماع مُعَافى من الأزمة التي تهزُّ بقسوة العلوم الانسانية في عصرنا.

الفصل الثاني

التكيُّف الاجتماعي*

1 ـ منذ أمد بعيد جداً، يتساءل علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع عن طبيعة الرابطة الاجتماعية، وأشكالها، ومداها، ومؤسساتها، بغية فهم العناصر والآليات التي تحرك البنى الاجتماعية، بشكل أفضل.

وتُعَدُّ الأعمال حول طبيعة الرابطة الاجتماعية وأساليبها، وما يوحّد البشر، وسيرورات التكيُّف الاجتماعي (La socialisation) كثيرة جداً ومتنوعة. ومع ذلك فإنه يمكن تصنيفها في فئتين أساسيتين: الأعمال التي تفترض مُسبقاً، تقريباً، بأن كل الطباع الانسانية (بما فيها الأشكال العامة للسلوك) ذات طابع وراثي، وتتعلق إذاً بالطبيعة؛ ومن جهة أخرى، الأعمال التي تأخذ بالاعتبار غنى الحضارات وتنوعها، أو التأثير المُحَدِّد الذي يمارسه المناخ، وعمليات الغزو، واكتشاف تقنيات جديدة، وتفترض مُسْبقاً أن الفروق في المواقف تجد مصدرها في الثقافة. وبين أنصار كل من هذين المفهومين، كان عدم الفهم والعداء دائماً على موعد، ثم تحوّل هذان الأمران، منذ عام 1975، إلى حرب مفتوحة. وقد حدث هذا «التحول الفكري» الجديد بمناسبة صدور كتاب **علم الاجتماع الحيوي: التركيبات الجديدة** (Sociobiology, The New Synthesis)، ولاسيما الفصل 27 منه. وعنوانه «الانسان: من علم الاجتماع الحيوي إلى علم الاجتماع L'homme de la sociobiologie à la sociologie».

ويسعى «التركيب الجديد» لويلسون (Wilson) لتفسير «تطور السلوك الاجتماعي تبعاً لوقائع مرتبطة بنمو فئات السنّ لدى مجموع السكان وبنيتها، وكذلك تبعاً لتكوين هؤلاء السكان والإكراهات الوراثية لديهم». لكن

(*) نص منشور في: «Revue européenne des sciences sociales» - XXIII, 1985, n° 69- P. 191- 228.

الأُطروحة التي تتأسَّس عليها هذه المحاولة التفسيرية تؤكد أن المُوَرِّثات تُوَلِّد دماغاً مُنَظَّماً بطريقة تسمح له بمعالجة بعض نماذج المعلومات بفعالية، وبعض أساليب التفكير بشكل أسهل من معالجته لغيرها.

في «**مُوَرِّثة، عقل وثقافة**» (Gene, Mind and Culture)، المنشور في عام 1981، مع: ش.ج.لومسدن (Ch. J. Lumsden)، عرفت هذه الأُطروحة نمواً جديداً. وقُدِّمَت أنواع السلوك في المجتمعات البشرية باعتبارها مُشْتَقَّة من سيرورة خاصة يجد التطور الوراثي نفسه فيها مُقْترناً بتطور ثقافي في حلقة فِعْلٍ متبادل، تُسَمّى «بالتطور المشترك الوراثي ـ الثقافي». وفي عام 1983، عرفت هذه الأُطروحة في «**نار بروميثيوسية**» (Promethean Fire) تحولاً جديداً. فالتطور الوراثي والثقافي ارتبطا ببعض منذ نحو مليوني سنة. ونتجت عن هذا الالتقاء نار بروميثيوسية، بفضلها حدث تطور الدماغ بوتيرة سريعة جداً. ومنذئذٍ، سيكون «التطور المشترك الوراثي والثقافي» في أصل الطبيعة البشرية؛ كما سيكون ممكناً بفضل قواعد التعاقب الوراثي، وهي قواعد ذات اتجاه مُحَدَّد وراثياً، وتُثيرها بعض الشروط الطبيعية. وكل قاعدة من هذه القواعد يُفْتَرض فيها أن تكون نتاجاً لبُنَى خلوية عصبية ما زالت طبيعتها مجهولة. ومع ذلك، يُطْرَح كَمسَلَّمة أن هذه القواعد تتشكل مثل أي عنصر آخر في الدماغ، وفق تعليمات المُوَرِّثات المُنْتَقَاة على مدى التطور. لقد نوقشت أطروحات ويلسون وانتُقِدَت طولاً وعرضاً. ولن أقوم هنا بجرد هذه الانتقادات. وإنما أريد بالأحرى فحصها من خلال مقارنتها مع مذاهب أخرى تتعلَّق بالرابطة الاجتماعية. ومن هذه المقارنة ستبرز ربما بعض المؤشرات والتوضيحات القابلة لتحرير الجدال الحالي من الكثير من المماحكات غير المفيدة.

لننطلق من ملاحظة مبتَذَلة: هناك صلات مؤكدة بين العالَم النباتي والعالَم الحيواني، لكنّ التنظيم البيئي لم يصبح بعد تنظيماً اجتماعياً. «وكل فرد لم يصبح، حتى الآن، كائناً أنانياً مستقلاً، ونوعاً من عقدة في منظومة عصبية متعددة العُقَد، في الوقت نفسه»؛ ولهذا السبب فإنّ «المجتمع الحيواني، بالرغم من كونه متعدد المراكز، ومُكَوَّن من أفراد أنانيين، يُكَوِّن، **وحده** مجتمعاً أخوياً دفاعياً تجاه العالَم الخارجي، ويتضمن نزعة مركزية

اجتماعية. . .، ويُحَدِّد ممارسة اجتماعية غائية متعارضة مع البيئة الخارجية» (Morin، 1980، ص: 238 ـ 239). ولكن لماذا؟

2 ـ يتحدث علم الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي عن الرابطة الاجتماعية لكي يعرضا العلاقات الموجودة بين نظم السلوك المختلفة والعناصر العاطفية، والفكرية، والمؤسَّسية التي توحِّد الناس فيما بينهم. أما علم الاجتماع فيستعمل عادة، من جهته، مفهوم التكيُّف. إنَّ الأمر يتعلق، بالتأكيد، بتعبير مُبْهم وغامض. ففي فرنسا، استُخْدِم في البدء بوضوح بمعنى «جعل المرء اجتماعياً»، أو «جعله يعيش في مجتمع» (1786)، ثم بدءاً من عام 1836 أخذ تعبير التكيُّف يعني واقع توضيح العلاقات الاجتماعية بين الناس وتنميتها. وفيما بعد، أصبح مرادفاً لتعبير **المخالطة الاجتماعية**، ويتعلق بتنمية مجموع الاستعدادات التي تجعل المشاركة البشرية ممكنة، بالمعنى الواسع.

في علم الاجتماع، يعطي التعبير، بالاجمال، سيرورة اكتساب العلاقات والالتزامات التي تحكم أنواع السلوك الاجتماعي، أي الأدوار، والاختصاصات المتبادلة والتعديلات التي تطرأ بفعل التفاعل على سلوك بكامله أو على جزء منه. وكان إميل دوركهايم مقتنعاً بصراحة أنَّ التكيُّف يسمح بتثبيت أنواع السلوك والميول والأفكار وتعديلها أو استبعادها، من خلال ممارسة نوع من الإكراه الخارجي على الفرد. ويؤكد عالم الاجتماع الفرنسي، في دروسه حول التربية الأخلاقية، أن الكشف عن آليات التكيُّف يمكنه أن يزود المُدَرِّسين بكل العناصر الضرورية لتعليم الطفل أُسس الأخلاق، وجعله جديراً بالتعلق بمجموعته الاجتماعية والإخلاص لها (Filloux، 1977).

وفي علم النفس، يدل تعبير «التكيُّف» على ترابط المراحل المختلفة لنمو النزعة الاجتماعية والشخصية في بُعْدها الانساني. ويعتبر جان بياجيه أن المجتمع هو نتاج التأثير الذي يمارسه جيل على جيل قادم، وأن هذا التأثير يكون ممكناً بفضل النقل والتكوين بواسطة التربية، أي بواسطة عمل خارجي يمارسه الشيوخ على الشباب. هذا العمل يُكَيِّف تدريجياً الأفراد الشباب مع المجتمع، ويدمجهم في مجموعة اجتماعية، ويجعلهم متضامنين مع تاريخ هذه المجموعة نفسها وأخلاقها. إنَّ نمو الطفل وتطوره الذهني لا يشكلان إلاّ شيئاً واحداً. ومن الذكاء الحسّي ـ المُحَرِّك إلى الذكاء التمثيلي، ومن الذكاء

التمثيلي إلى مستوى التفكير الملموس والفرضي ـ الاستنباطي، يندمج نمو الطفل مع تكيُّفه مع الجماعة «بمعنى أن الفرد لن يتوصل قط إلى بناء نفسه من دون تعاون مع المجموعة أو حتى [من خلال] نقلٍ بسيط» (بياجيه ـ 1967، طبعة 1977، ص: 325).

واستُعْمِلَ التعبير أيضاً في علم الانثروبولوجيا بشكل خاص منذ السنوات الأولى من الاربعينات، مِنْ قِبل أبرام كاردينر (Abram Kardiner) خاصة (1939)، بمعنى نَقل الخصائص الثقافية النوعية باعتبارها اكتساباً وتنمية للبُنى الأساسية للسلوك التي بفضلها يُشكِّل المرء شخصيته، ويتعلّم الكلام، ويصبح واعياً للفروق بين مختلف نماذج العلاقات الاجتماعية وقادراً على القيام بالتمييزات الأكثر تنوعاً. وبالرغم من قبولها بهذا التعريف الواسع جداً للتكيف، ستميز مارغريت ميد (Margaret Mead) (1964) بينه وبين التأقلم الثقافي، باعتباره تعلُّماً وتطبيقاً للثقافة كسيرورة دمج الفرد في مجموعة جديدة.

وبغض النظر عن هذه الفروق والخصائص العديدة الأخرى (Clausen، 1968)، نجد في كل هذه المقاربات ضمناً أو صراحة، عنصراً مشتركاً. فبالنسبة لها كلها، بالفعل، يُمَثِّل التكيُّف سيرورة تتضمن درجات زمنية مُحَدَّدة إلى حدٍ ما، وعبرها يتحول المولود الجديد إلى عضو في مجتمع بشري خاص، في ثقافة نوعية خاصة، ويعقد علاقات فكرية، وعاطفية، وأخلاقية، ويكتسب أنواعاً من السلوك الانفعالية، والبُنَى الإدراكية، والتقنيات الجسدية، والنماذج المعيارية، واللغة ـ الموضوع، واللغة النحوية، والمبادلة المعيارية، والإكراه الأخلاقي، وبطريقة أعم، وعياً للعلاقات الاجتماعية. وبعبارات أخرى، يوجد بينها إتفاق عام على أن ميدان التطبيق المباشر لهذه السيرورة هو ميدان أنطولوجيا الادراك، حيث تُنَظِّم مختلف مستويات الشخصية، ومستويات استبطان البناءات المُدْرِكة أو المنطقية. وبرأي كل العلماء تقريباً، يُقَدِّم التكيُّف سلطة تنظيم قوية من أجل فهم التفاوتات الاجتماعية ـ الثقافية والتمايزات، أو ما هو ربما أهم، أي التمايزات الذاتية (Williams ـ 1972).

كيف تمَّ الوصول إلى بلورة هذا العنصر المشترك؟ إنَّ على المؤرخين أنْ يجيبوا على ذلك. أما نحن فسنكتفي هنا بالتذكير بأننا لم نكفّ، في عَقْدِ 1930

ـ 1940، عن التساؤل عن أساليب الانتقال من المرحلة البيولوجية إلى مرحلة الوجود الاجتماعي التام. وتُذَكِّر مؤلَّفات عن الانسان ـ الذئب، والطفل ـ الغزال، أو عن الأطفال المتوحشين (Malson، 1964) بكل إتساع إشكالية شروط النزعة الاجتماعية وتعقدها، وبالطريقة التي قامت بموجبها العلاقات الأولى مع الغير، وكذلك بمختلف الطرق التي تسمح برعاية الروابط الاجتماعية والعلاقة بين النضج العصبي ـ الفيزيولوجي والتكيُّف، إنّ غموض الجواب الفرويدي يبدأ بالتشكيك بمفهوم المساعدة (Anlehnung)، الذي يتأسس الإشباع الليبيدي (الشهواني) بموجبه على إشباع الحاجة للغذاء، ثم ينفصل ويتمايز عنه فيما بعد. ومع ذلك، فإن هذا الجواب نفسه سيُقوّي فينا اليقين بأن من الممكن، من خلال معرفة سيرورات التكيُّف، تشكيل أو تغيير كل أو جزء من الاستعدادات العامة التي تسمح باعداد مقولات، وترسيخ أحكام، وتَبَنِّي موقف والدفاع عنه (Enriquez، 1983).

إنَّ الإيديولوجية التي تضم في طياتها هذا اليقين هي أيديولوجية التقدم المستمر. وإذا كان التكيُّف أو التخطيط أو النزعة النقابية الحِرَفية (Le corporatisme) تتطلع، في العصر نفسه، إلى تغيير العلاقات الاجتماعية والانتاجية المشهورة بأنها بالية ورجعية، أفَلَمْ يكن التكيُّف النفسي ـ الاجتماعي يدَّعي، ربما، بأنه يفعل الأمر نفسه بالنسبة لأنواع السلوك المشهورة بأنها متأخرة، وبدائية، ومنحرفة، اجتماعية، وهامشية؟ إنّنا، في الحالة الأولى، كما في الأخرى، نُخوّل المجتمع سلطة التدخل من أجل التغيير والتنمية والتقدم والدمج والتوحيد.

ولهذا فإنه ليس من قبيل المصادفة أنْ تكون البحوث حول التكيُّف قد نُشِّطَت في أوروبا، من جهة على يد مدرسة دوركهايم، المهتمة بفكرة الإجماع وفكرة الاندماج، والمكرَّسة للبحث عن أخلاق علمانية تحلّ محل الأخلاق الدينية، ومن جهة أخرى على يد حركة التحليل النفسي الميَّالة لأن تطرح على نفسها أسئلة متعلقة بالامتثال والتوافق. وفي أمريكا، أتى الحث من الانقلابات التي أثارتها موجات الهجرة القوية والفوضوية. كيف يمكن امتصاص وهضم ملايين الأشخاص القادمين من كل مناطق العالم تقريباً، ومن عروق، ولغات، وأديان، وعادات مختلفة جداً؟ لقد كانت بحوث الامريكيين حول التكيُّف

تتطلع أساساً إلى اكتشاف الآليات التي تسمح بتعلّم أنواع سلوك المجموعة ونماذجها الثقافية ومعاييرها، بهدف تسهيل الأمركة، أي تكيُّف الأجنبي مع طرق تصرف الامريكيين، وعلى المدى الطويل، صهر المجموعات العرقية المتباينة في جماعة واحدة.

هذا التوجه الأولي لن يكفّ عن إثارة الاحساس بأهميته: إنّ البحوث حول التكيُّف ستبقى لأمد طويل مشروطة بنموذج الامتثال، والمعيار المُسَيْطِر؛ وهذا المنظور لم ينعكس إلاّ مؤخراً، مع عودة النزعة الذاتية (Le subjectivisme)، حيث تركزت البحوث على المنحرفين، والأقليات المُبْدِعة، والآليات التي تسمح للمنحرفين بالظهور، والعيش خارج نطاق الأصول السَويّة والامتثال (Moscovici، 1979). لكنّ الاهتمامات ذات الطابع الديني، والفلسفي، والأيديولوجي، بالمعنى الواسع، ما زالت هي المسيطرة؛ وهي تَرْتَهِن، بالتالي، ربما، تطورات هذه البحوث ومضامينها.

3 ـ ومشكلة المشاكل في الدراسات حول التكيُّف هي مشكلة المُحَدِّدات البيولوجية. هل يوجد، على مرّ الأجيال، تأقلم مورفولوجي وفيزيولوجي للسلوك البشري مع شروط البيئة؟ هل يمتلك الانسان بُنَى فطرية مشابهة لتلك المُبَرْمَجَة سلفاً مِنْ قِبلِ التأقلم التناسلي (Phylogénétique) الذي يمكن ملاحظته لدى الحيوانات، وعلى سبيل المثال لدى **L'Amblyornis subalarts** في غينيا الجديدة، الذي يبني لأُنثاه، مع حدٍ أدنى من التغيير والتأقلم مع الظروف، عشاً مُزَيَّناً بألوان جذابة؟

يرى المختصون في علم الأخلاق، وعلى رأسهم لورنز (Lorenz) أن النُوى الأساسية في أنواع السلوك البشري مُبَرْمَجة وراثياً، في حين أن ويلسون (1975 ـ 1978) الذي تبعه عدد من الباحثين المنتمين إلى فروع علمية أخرى (Boulding، 1978)، يولي أهمية كبيرة للعناصر و«التركيبات السلوكية التي تبدو مع النضج، أي التي تنتشر شيئاً فشيئاً بواسطة نمو عصبي ـ عضلي مستقل عن التعلّم»، وكذلك «للعناصر التي صُنِعَت، على الأقل إلى حدٍ ما، بواسطة التعلُّم» (Wilson ـ 1975 ـ ص: 159).

ويؤكد ايبل ايبسفيلد (Eibl-Eibesfeldt) (1973) أن الإيماءات الانفعالية للطرشان والعميان بالولادة مشابهة تماماً لتلك التي نلاحظها لدى بعض

الرئيسات (primates). وبعض التعابير الأساسية للوجه التي كان يُعتقد بأنها تعود لسيرورات التعلُّم لدى الأطفال الطبيعيّين تتواجد أيضاً لدى الصُمّ ـ البكم ولدى القردة عندما تجد نفسها تجاه غرباء يتم التعرف عليهم بصفتهم تلك من خلال حاسة الشمّ. ولدعم أطروحة الأسس الوراثية للسلوك البشري يذكر المؤلِّف نفسه سلسلة من الملاحظات التي أُبْدِيَت حول أنواع من السلوك غير الشفهية، ومن بينها الملاحظة التالية: باسقاط ظل يكبر بشكل تناظري أمام رضيع عمره أربعة عشر يوماً، سُجِّلَت سريعاً جداً ردود فعل كلاسيكية: حركة هرب، تزايد في وتيرة الضربات القلبية، تراجع الرأس، وأحياناً يحاول الرضيع رفع ذراعه كما لو كان يدرك تماماً الظل الذي يكبر بشكل تناظري، ويخاف منه غريزياً، ويسعى بالنتيجة لتجنُّبه. وباسقاط صورة مادة (يتعذر بالنتيجة التقاطها) أمام الرضيع، يُلاحَظ من جديد أن وتيرة الضربات القلبية تتسارع، وأن السلوك العام يضطرب من جراء ذلك. ومع ذلك فإذا ما توصَّل الطفل لملامسة مادة ما، فإن وتيرة الضربات القلبية تصبح ثانية طبيعية ويزول الاضطراب نفسه. من هذه الملاحظة، ومن غيرها أيضاً، يستنتج ايبل ايبسفيلد بأن هناك استعدادات فطرية لدى الانسان، ويؤكد بأننا نرد، نحن أيضاً وبشكل مُسْبَق، على بعض المُنَشِّطات الخارجية، بالرغم من أنّه من غير الممكن بعدُ قول: أيُها مِنْ بُنَانا السلوكية نُشِّطَت فعلياً مِنْ قِبل استعدادات انتقاء وراثية. وفي إثره، أوضح ديموند مورّيس (Desmond Morris) (1967) بعض مظاهر السلوك الاجتماعي لدى أطفال من سن أربعة إلى خمسة أعوام، وقد أتت لتثبت دوام البُنى السلوكية. ويؤكد شانس (Chance) وجولّي (Jolly) (1970) وجود سلسلة من العلاقات بين النمو السلوكي وبنية المجموعة، في حين يصف دافيد بروماك (David Premack) (1974) الامكانيات الرمزية والتحليلية الكبيرة للشمبانزي، ويدع مع ذلك مجالاً لبقاء نقطة استفهام كبيرة فيما يتعلق بالمشكلة الأساسية، مشكلة معرفة لماذا لم تتكشف مثل هذه الاستعدادات في بيئتها الطبيعية؟ (Premack، 1976).

وفي الوقت الذي تركِّز فيه على الدور المُحَدِّد للإطار الاجتماعي وعلى الأهمية الأساسية للحوافز الشخصية في نمو القدرات الإدراكية، تعتبر هذه التجارب والدراسات أنّ وجود علاقة بين الثوابت البيولوجية والعموميات

الثقافية أمر مؤكد. ولهذا السبب نفسه، لا تستطيع هذه الدراسات أن تقول أي شيء عن الطبيعة، وعن التطبيقات والمضامين الثقافية (Wolfgang، 1979)، وكذلك عن أصول تغيُّر هذه النواة الصلبة الحقيقية، التي توجد بين الميدان البيولوجي والميدان الاجتماعي الرمزي، وشروطها.

ولكن بعد القبول بالنظرية الفطرية (l'innéisme)، يبقى علينا مع ذلك تفسير في ماذا تكمن هذه النواة الصلبة، وما هي خاصتها النوعية. إنَّ بياجيه (1974) يتحدث عن تأقلم الكائنات مع شروط الوجود الجديدة. وهو أمر يتمّ من خلال فِعْلٍ يمارسه الأشخاص على إرثهم الوراثي، كما لو أن الفرد، من خلال جهد شخصي يبذله على أكثر جزء داخلي في نفسه، يضطلع وحدَه بالتحوّل الذي يضمن بقاءه. لكنّ بياجيه أوضح بدقة بشكل أفضل وجهة نظره أثناء جداله المشهور مع شومسكي (Chomsky) (Piattelli Palmarini، 1979) الذي سنلخصه ونُعَلّق عليه هنا باختصار شديد.

يعتقد بياجيه أن من المستحيل رسم حد بين الفطري والمُكتَسَب. فهناك بين الميدانين بُنية تسمح بتفعيل الإرث الوراثي تدريجياً وبمقدار ما يُقرِّر الشخص مصيره بنفسه بهضمه لعناصر خارجية و/ أو بتأقلمه مع البيئة. إن كل سلوك يتضمن إذاً جانباً فطرياً في سيره، لكنه يُنَظِّم نفسه بنفسه باستمرار. في ماذا يكمن هذا التنظيم الذاتي؟ في تعويض جزئي يُلَطِّف التشويهات الملازمة لكل تثبيت للأعضاء الحَسِّية، وهو سيرورة ثابتة أكثر أهمية من التحديد الوراثي، لأنه يضمن للجهاز العضوي أفضل توازن: حدّ أقصى من النشاط والانفتاح على كل التبادلات الممكنة. وبفضل التنظيم الذاتي، يمكن للسلوك، المحرك الحقيقي للتطور، أن يمتد، ويتجاوز البيئة التي انغمر فيها الجهاز العضوي، كما يمكنه استكشاف بيئات جديدة، وتقوية تأثير النوع على البيئة. إنّ التنظيم الذاتي يقوم بمهمتين: مدّ حدود البيئة بشكل متواصل، وتقوية سلطات الجهاز العضوي على البيئة التي يعمل فيها. ولكن لماذا؟ يفكر بياجيه بأن الأمر يتعلق «برغبةٍ للعقل». إنّ الآليات الأساسية للعقل (أو لمرادفه: الذكاء) لا تُختزل في القَبْليَّة (L'apriorisme)، في ما يفرض نفسه بالضرورة، ولا في الفطرية: إنها آليات تنظيم ذاتي، في حالة توازن ثابت متزايد القيمة، بمعنى أنه لن يكون هناك أبداً، في حالة الاضطراب، عودة للوراء. إنّ

التوازنات التي تُبنى تكون دائماً أوسع وأقوى، لكنها لا تكون أبداً نهائية. ويفضّل بياجيه تسمية هذا المفهوم بالعلاقات «البنائية Le constructivisme» الفطرية والمكتسَبة. ويقترب الالتزام الشكلي بتجاوز النُظُم التي سبق أن بُنيت، بشكل دائم، بهدف ضمان عدم التناقض، يقترب، برأي بياجيه، من الاتجاه الوراثي لتجاوز البناءات التي سبق أنْ صُنِعت من أجل سدّ الثغرات واستبعاد العناصر المثيرة للاضطراب، والاقتراب منها لحدّ الاندماج بها. لقد أكّد غالباً: «أن النشاط الادراكي يكمن ـ بكلمة واحدة ـ في تجاوزات وإبداعات متواصلة.. إلاّ أنه إذا كان من الممكن الحديث، في علم الفيزياء، عن تضخيم وتموجات، يبدو، في الميادين البيولوجية، والنفسية والابيستمّولوجية، أنه لا وجود إلاّ لثلاثة حلول: الفطرية، أو التجريبية، أو اللجوء إلى التنظيم الذاتي. إنّ الطابع المُجَدِّد للتجاوزات يبقى ظاهرياً فقط في التفسيرين الأوّلين. لأنهما مُحَدِّدان مُسْبقاً في الموضوع أو في المادة: لكي يكون هناك إبداع بشكل حقيقي. يجب إذاً استدعاء آلية المُنَظِّم الذاتي، وبما أن إبداعيته لا تكمن في إنتاج أشياء من **لاشيء** (Ex nihilo)، فإنها لا يمكن أن تنجم إلاّ عن سيرورات تأملية وتصحيحية في آن واحد. ومن هنا تأتي الآلية التي سمَّيتها «التوازن المتزايد القيمة» والتي لا تعود ديناميكيتها الداخلية فقط إلى التعويض عن الاضطرابات، وإلى سدّ الثغرات، وإنما، كما أتينا على التذكير به، إلى عدم السعي أبداً إلاّ لايجاد الحلول التي تثير مشاكل جديدة. وهكذا يعود تعاقب التوازنات الجزئية، وفقد التوازنات وعودة التوازنات المتزايدة القيمة، إلى محاولة لتفصيل مظاهر ما يُسَمَّى باختصار شديد بالطابع الديالكتيكي لمناهج الفكر البنائي، والذي أُفضل تسميته مباشرة بالبنائية» (بياجيه ـ 1977 ـ ص: 138 ـ 139).

إنّ الثبات البيولوجي والطابع الكلي للبُنَى الألسنية قليلا الأهمية، فما يُحْسَب، إنما هو أسلوب العمل، وتلك الطريقة في البناء التي لا تمتلك، لنفسها، الواقع بشكل سلبي، وإنما تُنتِجه بشكل فَعّال، أي باختصار نظام التفاعل. هكذا يُرَكِّز بياجيه على نشاط الشخص، ويُعطي، باستبعاده لفرضية أن الفكر يُشْتَق من اللغة، ميزة للتفاعل بين بُنى الفِعل أو البُنى التصورية للشخص والواقع، وهو تفاعل خاضع بالتأكيد لآليات التنظيم التي تُشْتق من الإرث الوراثي.

إلاّ أنَّ نوام شومسكي (Noam Chomsky) يُشَكِّك بمثل هذه الرؤية للأشياء. وعلى السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كانت «النواة الصلبة» تنجم عن خواص بنيوية للجهاز العضوي مُحَدَّدة وراثياً، أو ما إذا كانت تتحضَّر من حالة إلى أخرى بفضل آليات التنظيم الذاتي، يجيب شومسكي بأن الفرضية القائلة بأن الخواصّ النوعية لهذه النواة الصلبة أو الثابتة يمكن أن تُشْتَقّ من بُنى مُنَظَّمة ذاتياً أو من بناءات حسّية ـ محرّكة، تبدو له مستساغة قليلاً. فالأمر الذي يبدو له هاماً ليس الاستقرار بقدر ما هو الطابع النوعي للنواة الثابتة.

وينطلق شومسكي (1965)، من أجل عرض هذه الخصوصية، من فكرة وجود بُنى ألسنية فطرية تجعل من الممكن اكتساب اللغة. مثل هذه البُنى الفطرية، الخاصة باللغة، تعمل منذ أن تتوصل إلى درجة كافية من النضج، وتزوِّد الكائن البشري بمعرفة مُبَرْمجة سلفاً للكُلِّيّات الألسنية. إن الاحتكاك مع اللغة الأم يعمل على إبراز البُنَى الكلِّية وفق تعاقب مُحَدَّد من قِبل النضج. وإذا لم تُمَارَس هذه البُنى الفطرية في اللحظة التي ينبغي أن تظهر فيها، عند وصولها إلى مرحلة النضج، فإنها لن تتجلى أبداً فيما بعد: إن فيكتور افيرون (Victor de l'Aveyron)، وأمالا وكمالا (Amala et Kamala)، وكليمنس دودرديك (Clemens d'Oderdyke)، وكاسبار هوسر (Kaspar Hauser)، وأنّا أو (Anna O.)، هي الأمثلة المذكورة في أغلب الأحيان (Sing et Zingg، 1980). بهذا، يركِّز شومسكي على ما يبدو أنه كُلِّيٌّ في النوع البشري، ومشترك بين كل الثقافات، ويهمل القدرات الشخصية للفرد باعتبارها أموراً تابعة أو استثنائية (حالات مَرَضِيَّة). ومن البدهي أن مثل هذا المفهوم يجعل من النواة الصلبة، الثابتة، نوعاً من العلبة السوداء، المَبْنِيَّة بقوة (ab acterno)، ويُهمل ـ لكي لا نقول أنه يبخس من قيمة ـ نشاطات الشخص، وتأثيرات البيئة وضغوطها. لقد رُفِضَت «البنائية» التي قال بها بياجيه، و«الفطرية العقلانية» التي قال بها شومسكي، من دون استثناف، من قبل التجريبيين الصارمين من كل الاتجاهات، وذهب هؤلاء إلى حدِّ إنكار وجود بُنى عميقة، ورفض أهمية الكُلِّيات الألسنية. ويرى صاحب النظرية السلوكية (Le béhaviorisme) سكينر (Skinner) (1957، 1979)، أنَّ السلوك هو عملية «مونتاج» لانعكاسات مُطَعَّمة بعضها على بعض. فالمُنَشِّط يُثير جواباً، وهذا الجواب يصبح بدوره مُنَشِّطاً، وهكذا دواليك. ويغتني السلوك ويتنوّع بتصحيحات متتالية يُعَدّ التعلُّم والتأقلم آليتيها الأساسيتين.

في مثل هذا المنظور، تُعَد اللغة نوعاً من ردّ الفعل المُحَرِّك، في حين يكون الفكر لغة ضمنية تقريباً. أما اكتساب اللغة فيعود لسيرورة تأقلم من النمط الترابطي، تكون على صلة وثيقة بالمُنَشِّطات الألسنية. ولا يبذل الشخص أي نشاط بَنَّاء، وإنما يخضع لتفاعلات البيئة، وتلعب الوراثة دوراً من الطراز الأول بالنسبة لآليات تردّد، وتجاور، وتعميم، وتقوية سيرورات التكيُّف بصفة عامة، وآليات التعلُّم بصفة خاصة (Skinner ـ 1966 ـ 1974).

4 ـ من البدهي أن اختيار إحدى وجهات النظر الثلاث هذه (البنائية لدى بياجيه، أو الفطرية لدى شومسكي، أو السلوكية لدى سكينر) يُحَدِّد بقوة طبيعة الدراسات حول التكيُّف وتطوراتها.

تفترض وجهة نظر بياجيه كمُسَلَّمة ظهور أشكال جديدة لم تكن موجودة في البداية، أو كانت فقط موجودة بالقوة أثناء نمو الفرد. ويتبع ذلك أنّ التكيُّف هو بناء متواصل، وتنظيم ذاتي متوازن، وتفاعل بين البرنامج الوراثي والتجربة المفهومة كبناء تدريجي، وكتنسيقٍ للعمليات.

ولا تُعَدُّ وجهة نظر شومسكي بعيدة جداً عن التصوّر الكلاسيكي القائل بالتكوُّن المُسْبَق: في الجُرْثوم (Le germe) يوجد بشكل صغير جداً، النمو المستقبلي. إنَّ التكيُّف يُظْهِر قدرات النوع المُحَدَّدة وراثياً بشكل مُسْبَق، وهذا هو بالضبط ما يعطي للانسان طابعه العام. ويسعى سكينر، أخيراً (ومن دون الحديث عن النظرية السلوكية الجديدة بكافة أشكالها، ولاسيما لدى باندورا (1976 Bandura) لتفسير السلوك الانساني بعبارات التفاعل المتواصل بين المُحَدِّدات الإدراكية، السلوكية والبيئية، وينظر للتكيُّف كسيرورة تقويم وتعميم وتقوية.

ولا تنجو أيّ من هذه المواقف الثلاثة من الشك والنقد. فموقف سكينر يستبعد الشخص ويفترض وجود بيئة تُحَدِّد كل شيء، ومن دون هامش استقلال حقيقي. وتُعمِّم الفطرية الألسنية لدى شومسكي، في الوقت الذي لا تدخل فيه في تناقض مع علم الأحياء، الكُلِّيات الألسنية للإرث الوراثي (ولو بشكل قياسي أحياناً)، وتهمل القدرات الإبداعية للشخص ومعطيات البيئة، مُعتبرة إياها قليلة الملاءمة أو ثانوية بالنسبة للآلية الفطرية لاكتساب اللغة. وفيما يتعلق ببياجيه، الذي يحدثنا مع ذلك عن التفاعل بين البرنامجِ الوراثي

ومعطيات البيئة، فإن موقفه يبقى مُبْهَماً لأنه يُدْخِل، فوق آلية التفاعل، بنية عليا، هي التوازن الذي يحيل إلى بنية التنظيم الذاتي. ويُفَسِّر بياجيه، بالأساس، علم الأحياء بمفاهيم مُعَدَّة من أجل نظرية للنمو، نظرية تقوم على الابيستمولوجية الوراثية التي تأسَّست هي نفسها على علم نفس الذكاء والذي تندمج معه. إننا نجد أنفسنا في نظام مفهومي يوجد فيه نوع من الإغلاق الدلالي، ولا يمكن للبرهان فيه أن يكون إلاّ تأملياً.

كل هذه المذاهب كُنِّست حديثاً من قبل علم الاجتماع الحيوي الذي، باستبعاده للترددات والشكوك، يضع في المقام الأول الأسس الاجتماعية البيولوجية للسلوك، ويؤكد، بناء على النتائج الأحدث لعلوم الوراثة والبيئة والأخلاق، أن كل أشكال السلوك، وكل البُنى الاجتماعية محكومة بالوراثة وتخضع لقوانين الانتقاء الطبيعي. لقد كان الأب المؤسّس لعلم الاجتماع الحيوي، وهو الامريكي ويلسون، الذي كان منهجه المقارن القائم على تصنيف تسلسلي، اختزالياً بشكل قطعي: كان بالفعل مقتنعاً بأن سلوك الأنواع البسيطة أقل إعداداً من سلوك الأنواع المعقدة؛ وأن سُلَّم المقارنات الممكنة يكون محدوداً. من جهة أولى، من قِبل مفهوم النوع، ومن جهة أخرى، من قبل مفهوم التطور الذي يُرى بالعين المجرَّدة. وقد حُلِّلت أنواع السلوك، علاوة على ذلك، وفق منظور موضوعي تناسلي (Phylogénétique): ويُلاحظ أن البُنى المُلاحَظَة في نوع ما تُشكل الفهرس المنتقى خلال التطور، في حين أن نَسَب السمات النوعيةَ يُثَبَّت انطلاقاً من الأنواع الأكثر بساطة إلى الأنواع الأكثر تعقيداً. إنَّ سبب سلوك ما أُعْطِي فيما بعد من خلال الارتباطات المحسوبة بين متتاليات ردود الفعل المُلاحَظة، وكان من نتيجة ذلك أن التجلّيات الفردية تصبح تعبيراً عن جدارة نوعية، فطرية.

يُعَدُّ الجهاز العضوي إذاً خاضعاً للإرث الوراثي المُسْنَد إلى النوع، والعوامل المحيطة لا تؤثر إلاّ كعوامل موحية بما سبق أنْ بُرْمِج. ومع ذلك، فإن ويلسون، خلافاً للنظرية الداروينية الكلاسيكية القائلة بالانتقاء الفردي أو المجموعي، يتحدث عن انتقاء المُوَرِّثات (Les gènes). هذه الأجزاء من الصبغيات تراقب تركيب بروتين نشيط يتدخل في الطابع الوراثي، وتُعتبر وحدات حقيقية أساسية.

إنّ الغاية الوحيدة للحياة هي إذاً مضاعفة المُوَرِّثات. وهذه الأخيرة تستخدم الأجهزة العضوية الفردية لكي تنتشر وتتضاعف بأكثر فعالية ممكنة. وهكذا يصبح الجهاز العضوي نوعاً من الآلة ـ الركيزة التي تضمن بقاء المورِّثات والنماذج العِرقية على قيد الحياة.

هذه الأطروحة مُبهمة جداً، ولم يكن أي شخص، حتى اليوم، قادراً على حلّ المشاكل التي تركتها عالقة. إنَّ أسئلة عديدة ما زالت تتطلب التوضيح، ومن بينها، كيف يمكن لسلوك ما أن يُرَاقب من قبل مجموعة مُوَرِّثات؟ وهل تراقب مُوَرِّثة واحدة أشكال مختلفة من السلوك؟ وهل توجد هنالك مُوَرِّثة لممارسة الجنس مع مُمَاثِل، وللعدوانية، وللامتثالية، وللأمل أو للغيرية؟ (Boorman et Levitt، 1979).

لا يستطيع أي شخص إثبات مثل هذه التأكيدات. والشكوك ما زالت قائمة، وهي كثيرة جداً. كيف يمكن، بدون خوف من التكذيب، تأكيد أن كل أنواع السلوك مُبَرْمجة دائماً بهدف التأقلم؟ إنّ ويلسون يُعَرِّف التكيُّف بأنه «المجموع الكلي لكل التجارب الاجتماعية التي تُعَدِّل نمو الفرد» (1975، ص: 159)، ويميز بين التكيُّف التشكلي الوراثي وتعلُّم السلوك والتأقلم الثقافي. ولدى اللافقاريات الدنيا والحشرات الاجتماعية (ويلسون، 1971) يكون التكيُّف النتيجة الحصرية لحوادث فيزيولوجية وسلوكية ظهرت أثناء النمو الأولي، في حين أنه يكون لدى الرئيسات العليا تعلّماً أيضاً. «والأثر المُضاعف، سواء كان مُحَدَّداً بعوامل وراثية بحتة أم كان مُقوّى بفعل التكيُّف وبأشكال تعلُّم أخرى، يعمل كما لو كان السلوك هو هذا الجزء من الطَبْع الوراثي الذي يمتلك أكثر الحظوظ لأنْ يتعدَّل، كجواب على التغيّرات ذات المدى الطويل التي تحدث في البيئة» (ويلسون، 1975، ص: 12). ويؤكد جاك روفييه (J.Ruflié) بشكل قطعي، في الوقت الذي يرفض فيه كأمر تعسفي التعارض بين النموذج الانتقائي الداروبني الجديد، الذي بمقتضاه يُعَدُّ ظهور كل الاحتمالات ظاهرة صدفوية، والنموذج المُعلِّم اللاماركي الجديد: «أن الانسان لا يخترع شيئاً، ولا يخلق شيئاً جديداً. إنه يُمَجِّد، . في تناسب كبير، صفات واتجاهات كانت موجودة قبله بوقت طويل» (1976 ـ ص: 263)، في الوقت الذي يوضح فيه أنّ «العنصر المكْتَسَب كلما كبر بالنسبة للعنصر

الفطري، كلما اقترب المجتمع من النموذج البشري» (المرجع السابق - ص: 238).

هل هي البيولوجيا كجذر والثقافة كقَدَر؟ وهل هو الانسان كنِتاج للمصادفة البيولوجية وللضرورة الاجتماعية؟

هناك واقع مؤكَّد: إنه استحالة استبعاد عدم التوافق القائم بين مفهوم البنية الفطرية ومفهوم القدرة على التعلُّم. فكيف يمكن لشبكة خلايا الدماغ العصبية أن تتحوّل باستمرار، أي أن تتعلَّم، ولو كانت مُحَدَّدة كلياً بإرث وراثي؟ هل من الأفضل القبول بأن الارث الوراثي يُحَدِّد سلسلة من الممكنات التي لها حظوظ متغيرة بأن تتحقق؟ في هذه الحالة ألاَ يُعَدُّ التكوين الحقيقي للسلوك المذكور نتيجة للتكيُّف وللتعلم، بالرغم من أن المورِّثات تحدد قوانين الاحتمال للمتغيرات الصدفوية التي تكوِّن قاعدة السلوك؟ وأخيراً، إذا كان الانسان نِتاج تفاعل بين البيئة والوراثة، فما هي الحصة الخاصة لكل من العاملَيْن؟ وما هو الشيء الذي قُدِّم للانسان من خلال الثقافة، والمجتمع، والتعلُّم، والتكيّف، والتقوية، أو حتى من قِبل وسائل الانتاج؟ وهل يُعَدّ المنهج الذي يكمن في الانطلاق من الطابع الظاهر لاستنتاج الطابع الوراثي قابلاً للاتفاق مع فرضية وجود بُنى تكامل تعمل على عدة مستويات؟ وكيف ارتبطت مثل هذه البنى بعضها ببعض؟

5 - كان يُعْتَقَد أن من الممكن، جزئياً على الأقل، الإجابة على هذه الأسئلة من خلال دراسة التوائم، وتحليل الفروق العرقية لحاصل الذكاء (Le quotient intellectuel)، ومن خلال دراسات أنثروبولوجية عن الطبيعة البشرية.

واعتبرت دراسة التوائم مفيدة بشكل خاص لأنها يمكن أن تسمح بتحديد الحصص الخاصة بالوراثة والبيئة في الفروق الفردية بدقة نسبية، فالتوائم الحقيقية (Monozygotiques MZ) الناشئة عن بويضة واحدة وحيوان منوي واحد لها إرث وراثي متشابه (نفس الجنس، نفس الملامح). أما التوائم غير الحقيقية (Dizygotiques DZ) الناشئة عن بويضتين مختلفتين وحيوانين منويين فكل منها تشكل حالة نوعية. وبعد أن اعتُبِرَت لأمد طويل أشقاء طبيعيين و/ أو شقيقات طبيعيات، يبدو بناء على البحوث الأخيرة أن أكثر من 50% من

مورِّثاتها مشتركة، وأنها تتقاسم الوتائر البيولوجية نفسها. لقد درس عالِم النفس توماس بوشار (Th. Bouchard) من جامعة مينيسوتا، منذ عام 1979، تطور التوائم الحقيقية المفصولة بعضها عن بعض منذ الولادة. وكشف الـ 56 زوجاً من التوائم المُحَلَّلة ـ وعمرها من 19 إلى 68 سنة، وكلها مفصولة بعد عدة أسابيع من ولادتها، وكلها من أصل أمريكي أو من البلاد الانجلو سكسونية الأخرى ـ عن سمات مشتركة من الصعب جداً تفسيرها. فعلى سبيل المثال، يعاني زوج من التوائم المفصولة بعد سبعة وثلاثين يوماً من الولادة من نمط واحد من مرض الشقيقة، وكلاهما يكتبان باليد اليسرى، ولهما نفس الاهتمامات المهنية، وكذلك الهوايات المتقنة نفسها.

هل الوراثة هي العامل المُسيطر في نمو الذكاء؟ لقد كانت البحوث الأولى التي تناولت الأطفال واليافعين تبين أن الوراثة كانت العامل المسيطر بنسبة تتراوح بين 55 و60%، أما النسبة الباقية فتعود لعوامل بيئية وللتربية. وأثبتت بحوث لاحقة جرت على الراشدين، بالعكس، وجود فوارق بنسبة تتراوح بين 65 و75% بين التوائم. وتكون الفوارق أكبر في حالة التوائم الذين عاشوا منفصلين عن بعض. أما التشابهات في الشخصية فكانت قوية جداً، بالعكس، سواء بين التوائم الذين كانوا مجتمعين أم بين أولئك الذين كانوا منفصلين.

هل تلعب التوأمة دوراً في ظهور الأمراض، كالسرطان؟ لقد استبعد علماء دانمركيون ـ كانوا قد درسوا 17357 زوجاً من التوائم، وقارنوها مع 3666 زوجاً من غير التوائم، من السن نفسه ومولودين في المكان نفسه وأن يكون من الممكن استعمال النتائج لصالح الحتمية الوراثية: فالتوافقات الملاحَظَة بين الأزواج التوائم كانت ضئيلة الشأن. ويبدو أن الحتمية الوراثية يمكن أن تُلاحَظ بطريقة أوضح في الأمراض القلبية ـ الوعائية، وفي تعاقب الوتائر التي تنظِّم الظواهر الفيزيولوجية.

ما نستطيع قوله الآن هو أن دراسة التوائم، في الحالة الراهنة للبحوث، توضح أن العامل الوراثي يظهر في نمو السلوك الفردي والشخصية الفردية؛ لكنه يبدو أقل بكثير في الذكاء. فهذا الأخير سيتأثر أكثر بالبيئة. هل هذا يعني أن كل فرد يصوغ شخصيته واستعداداته العقلية بتأثير مشترك من بيئته وتكوينه

الوراثي؟ إننا لا نملك، حتى الآن ما يكفي من العناصر المُقْنِعة لكي نطرح بشكل صحيح مشكلة الفطري والمكتسب في السلوك الانساني.

لقد بُدِىءَ مؤخراً بالاعتراض على الأعمال الجارية حول التوائم الحقيقية، لأنها لا تأخذ بالحسبان شروط الحياة في داخل الرحم، وبخاصة المسافة التي تفصل بين الأجنة في داخل جسم الأم. هل هي تتقاسم النماذج الثلاثة للأغشية (الغشاء الداخلي للجنين، والمشيمة، والغشاء الذي يخرج منه عند الولادة) أم لا؟ إنّ هذه الشروط البيئية المؤثرة على التشابه بعد الولادة ما زالت مجهولة من قبلنا.

هذه الملاحظة تصلح أيضاً بالنسبة للنتائج التي توصلت إليها الأعمال حول حاصل الذكاء. فلكي تُقاس درجة قابلية الوراثة، يجب اللجوء إلى الثابتة H، وهي صيغة رياضية تُحَدَّد انطلاقاً من الفوارق الملاحَظَة بين الاستعدادات العقلية للتوائم الحقيقيين وغير الحقيقيين. هل من الصحيح أن تُمَثِّل الثابتة بدرجة قابلية الطبع للوراثة؟ وزيادة على ذلك، فإن الدراسات المتداخلة الثقافات، مثل البحوث التي تناولت استعدادات شرائح متنوعة من السكان المنتمين إلى فئاتٍ خاصة ذات ثقافة واحدة، تُدْخِل تقسيماً تعسفياً في مُتَغَيِّر مستمر، وهي بالتالي قَليلة القابلية للاستعمال. ولكن بأي شيء - بالضبط - يمكن لحاصل الذكاء أن يرتبط بشكل خاص؟ بأي خواص ثابتة وعامة للطبيعة البشرية؟ هل يتعلق الأمر بقياسٍ مجردٍ للمراقبة الاجتماعية وللامتثال، كما تكشف ذلك تحليلات النُخَبْ؟ إنّ حاصل الذكاء لا يقيس الذكاء، وإنما الاستعداد لتقديم أجوبة جيدة على الأسئلة المطروحة من قِبَل الباحثين. وأخيراً، لقد تمت البرهنة على أن حاصل الذكاء يتغير في الزمان وحسب الاختبارات المُسْتَعمَلة. ومنذ عصر ويلهلم ستيرن (Wilhelm Stern) وحتى أيامنا هذه، لم يَحُلّ أي من المشاكل التي طُبِّق عليها.

وعلى كل حال فإن الأعمال التي قام بها جنسن (Jensen)، وشوكلاي (Shockley)، وهرنشتاين (Hernstein)، وايسنك (Eysenck) وكثير غيرهم حول حاصل الذكاء، تركت المشكلة بدون حلّ: فهي لم تكشف عن أي ثابت وراثي، ولم تقدّم أقل مؤشر على الطبيعة الانسانية المزعومة.

كذلك لم تحمل الدراسات الانثروبولوجية نتائج قاطعة. لقد قيل وكُرِّرَ

أن الاحترام، والمعاملة بالمثل، والشفقة، واللطافة، والمبادلة، ورغبة المرء بأن يحب ويكون محبوباً، والنزعة الاجتماعية تشكل جزءاً من طبيعة الانسان. وتكفي ملاحظة صيادي البامبوتي (Bambuti) في الغابة الاستوائية في منطقة ايتوري (Ituri) بشمال شرق زائير، والصيادين ـ المزارعين الإيك (IK) في أوغندا الشمالية لندرك فوراً استحالة الرجوع إلى طبيعة إنسانية عامة وغير محددة. فالبامبوتي كانوا متساوين، متعاونين، سلميين، يحترمون الطبيعة، وغير قادرين على ممارسة سوء النية، والاعتداء والعدوان، وغير مستعدين حتى للتفكير بشذوذ، وعدم أمان وعنف العالَم الذي يعيشون فيه ويتّحدون معه بشكل وثيق وشامل، في حين أن الإيك كانوا بعيدين جداً عن تقديم هذه السمات أو الخواص الاجتماعية. فهم لا يتعاونون، ولا يحبون، ولا يتضامنون، ولا يؤثرون بعضهم على بعض. والمعيار الاجتماعي الوحيد المقبول لديهم هو معيار البقاء الفردي على قيد الحياة، المعيار الذي يملي على كل فرد أن يملأ كرشه على حساب الجميع وكل شيء. هذان المجتمعان، اللذان درسهما تورنبول (Turnbull) (1961، 1962، 1965، 1972) بشكل ممتاز، يُظْهِرَان أن الخُطَبَ حول الآليات الفطرية والإرث الوراثي تصطدم باستعمال الانسان لامكانياته الكامنة. إنّ البرمجة الوراثية، وسيرورة النضج، والآثار المحيطة تنصهر، وتتّحد وتندمج في بنية عليا تفكر بكل هذه الأشياء، وتتجاوزها في الوقت الذي تترجمها إلى رموز وتوازنات.

6 ـ هذه القدرة على إعداد الرموز والبحث عن التوازنات تكون ممكنة بفضل اللغة التي يبدو أنها الأداة الأساسية والوسيط المميَّز لكل سيرورات التكيُّف. لِنَرَ كيف تتشكل وتُكتسب؟ إنَّ كل شيء يبدأ في اللحظة التي يتشكل فيها الزوج ويتطلع لأن يكون لديه طفل. ويُظهر لنا التطور الحديث للبحث أن الرابطة التي توحّد الزوج تترسخ أكثر فأكثر بشكل دائم، وبشكل شبه حصري، في التضامن العاطفي. ولهذا السبب ينتظر الزوجان أن يتلقيا الحنان والحب من طفلهما. ويكون الطفل، إذا صحّ القول، وسيلة لتحقيق سعادة الأبوين. وبتحديد الولادات، يصبح الطفل مُثُلاً ضرورياً ونادراً؛ ووظيفته، المتمثلة بتحقيق سعادة الراشدين وكمالهم، أخذت تستبعد لذلك تعدده. ولأن الأطفال يُحَقِّقون رغبات الوالدين، يجد الزوج نفسه إزاءهم في وضعية الملتمِس،

وبالتالي في وضع العجز عن فرض معايير قاسية عليهم. إن المنطق الداخلي لمثل هذا الوضع متناقض: فمن جهة أولى نبحث عن شدة أكبر دائماً في المكافآت العاطفية، ومن جهة أخرى، نُظْهِر عدم تسامح إزاء كل شكل للإكراه. والنتائج بالنسبة لسيرورة التكيّف تكون هامة. فالزواج باعتباره وسيلة للاتصال وللحماية ضد الوحدة أصبح مكاناً للقاءات شخصية معزولة، ولاهتمامات فردية تتجرّد عن أوامر المجتمع. ومن مؤسَّسة أخلاقية، أصبح وسيلة لإخفاء تدهور النزعة الاجتماعية، ونقطة لِلّقاء بين الحاجة للأمن وأحلام السعادة الخاصة.

إنّ التكيّف، الموضوع في وضع قليل الأمان، والمعرَّض لكل الطوارئ، لا يمكن أن يتحقق إلاّ تبعاً للإشباع الذاتي، ولضرورات المكافآت الذاتية، وخارج كل أشكال الإكراه الجماعي. والوالدان، الحاملان لتناقضاتهما الشخصية ولتناقضات النظام الاجتماعي، يستحيل عليهما أن يكونا عنصر ارتباط بين الاجتماعي والفردي، ولا يمكنهما بالنتيجة أن يكونا وكلاء لاستبطان المعايير الاجتماعية.

وتُعَدُّ هذه الشروط سابقة لولادة الكائن الذي ينبغي تكييفه. فقدومه للعالم يتمّ داخل نسيج معقد، واقعي، خيالي، ورمزي في الوقت نفسه. إنّ الواقع هو جسد الأم، إنّه الحَمْل. إنَّ صورة الجسد تترصَّع في اللاشعور وتشكل أحد مصادر خيالنا. وكل مشروع يتعلق بالطفل الذي سيأتي يجد مصدره في الخيالي، ويتغذّى بالرغبات. إن الطفل يوجد قبل الولادة بفضل الواقع الخيالي والرمزي للوالدين. والطفل الذي سيأتي، المحمول في بطن أمه، المُعَاش والمُتَخَيَّل، الحاضر في الخُطَب والأفكار، يشكل جزءاً لا يتجزأ من المَعَاش، والمُدْرَك، ومن طريقة وجود الوالدين في العالَم.

لقد بيَّنت بحوث حديثة (Stern، 1977؛ Bornstein et Kessen، 1979) أنَّ الجنين يدرك ضجيج جسد الأم، ويميّز بين الوضع العامودي والوضع الأفقي، وبين التجوّل، والمرجحة. وهو يتلقى الأصوات الجسيمة، ويستطيع إذاً أن يسمع صوت أبيه. إنّه يغوص، حتى قبل الولادة، في عالم من الأشياء المُدْرَكَة، المفهومة، المحسوسة، والتي ستأخذ معانيها عندما يمتلك اللغة. إن العلاقة بين الرجل والمرأة هامة أثناء فترة الحمل لأنها تكوِّن المقدمة لسيرورة

التكيُّف. ويَظُنُّ المختصون في علم التوليد الجديد وأطباء الأطفال بأن العلاقات بين الشريكين في فترة ما قبل الولادة تُعَدُّ حاسمة في لحظة الولادة وأثناء نمو الطفل وتطوره.

لقد جرت محاولات لاكتشاف النماذج المختلفة للتفاعل بين الأم والطفل في الفترات الأولى للحياة خارج الرحم. ويبدو أن المولود الجديد يكون، خلال الساعة الأولى للحياة، في حالة قابلية تأثر مطلقة. وباعتباره يكون مرهف الاحساس تجاه العالَم المحيط به، يستطيع حتى أن يردّ عليه. مثل هذه الحالة تدوم حوالي الساعة. وفي لحظة الولادة، تعرف الأم حالة قابلية تأثر مشابهة. فهي تلمس الطفل، وتنظر إليه، وتشمّه كأنه ملكها، وتقيم معه شكلاً نوعياً خاصاً لعلاقة دائمة. هذه السيرورة تكون أقل قوة إذا أُخِّرَت. ويمكن حينئذٍ ملاحظة صعوبات، وخيبات أمل، وقلق تماماً كما لدى أنواع أخرى من الثدييات التي تُعَدُّ إقامة العلاقة الأولى بالنسبة لها أساسية. لنفكر بالعنزة التي تدفع صغيرها إذا لم يُحَمَل اليها ولو لمدة خمس دقائق بعد الولادة مباشرة. لقد أظهرت بعض التجارب التي تجري حالياً في بلدان مختلفة أن النساء اللاتي رأين ولمسن أطفالهن بعد الولادة فوراً تقمن نماذج من التفاعل معهم أغنى وأقوى.

وهذا يسمح لمختصّي الطفولة، مثل وينيكوت (Winnicott) بتأكيد أن الطفل لا يوجد خارج العلاقة بين الوالدين والأطفال. إنه يكتسب وجوداً عبر الممتلكات (holdings) والصيانة (maintenance)، أي عبر عدد من العلاقات، وأنواع السلوك، والمواقف خلال المبادلات الاجتماعية الأولى.

إنّ من الصعب قول في ماذا تكمن هذه المبادلات. فالأم لا تعلم ماذا يحتاج الطفل فعلياً. ولكي تعلم ذلك، يجب عليها أن تكتشف في نشاط الطفل معلومات تسمح لها بالتصرف والتدخل بناء على معرفة بالوقائع. وتنجح الأم، بتقدمها من خلال التلمُّسات، في التعبير عن حاجات المولود الجديد، وفي تنشيط استعداداته الحسية والادراكية، وباختصار في تشغيل آليات التثبيت الاجتماعي. إنّ الأدبيات حول هذا الموضوع محدودة، وليس من الضروري أن نقول عنه هنا أكثر من ذلك (Dufoyer، 1976؛ Peterson وRollins، 1987).

في نهاية السنة الأولى، تبدأ بالظهور آليات تَمَثُّل وذاكرة أصيلة جداً، وتُعَدّ مقدمة تمهيدية لاكتساب اللغة، وفي حوالي السنتين؛ تظهر، تبعاً لما يقوله مُخْتَصُّو النحو التوليدي، الصِيَغ النحوية الأولى.

ومع ذلك، فإن نظريات شومسكي، التي تجعل من السلوك الألسني سلوكاً فطرياً في خطوطه الكبرى، تهمل واقعاً أساسياً: تأثير التجارب ما قبل الألسنية على نمو اللغة. إنّ أنواع السلوك غير الشفهية (Wolfgang، 1979)، والألعاب، والايماءات (Lock، 1978) تحضّر لظهور عناصر وظيفية وبنيوية للغة. وهذه التجارب، الذرائعية والتعبيرية، هي بدقة التي تجعل من الممكن اكتساب اللغة كوسيط اجتماعي وأداة للمعرفة. فعلى سبيل المثال، يُوَلِّد الاستماع للصوت لدى الطفل ردود فعل انتقائية، وإدراكات فئوية، وبالنتيجة بُنى حركات للاستماع نفسه، يتم عبرها الوصول فيما بعد إلى اللغة النشيطة.

وخلال السنتين الأوليين تقوم الروابط العاطفية وتتثبّت، وتنمو مختلف القدرات الألسنية ـ الادراكية. وأثناء هذه المرحلة، يوضع الطفل ضمن شروط مشاركة في علاقات اجتماعية تؤدي لظهور سلسلة كاملة من الكفايات الغنية والمعقدة، وتنمي عدة إمكانيات لاستكشاف البيئة ومراقبتها ولإقامة علاقات مع الغير. هذه الملاحظات تؤسّس على قواعد أكثر واقعية العلاقات بين الأم والطفل، وبين الطفل والوالدين (Wyatt، 1969).

7 ـ في سيرورة التكيُّف، اعتُبِرَت العلاقة بين الأم والطفل، حتى الآن، أساسية. فبفضلها تمّ الانتقال من اللاثنائية إلى العلاقة الموضوعية. لقد اعتبر مختلف ممثلي تقاليد التحليل النفسي (من أنا فرويد (Anna Freud) إلى ميلاني كلين (Mélanie Klein)، ومن رينيه سبيتز (René Spitz) إلى جون بولبي (John Bowlby) هذه العلاقة واقعاً هاماً جداً بحيث أن انقطاعها أو اضطرابها سيكون قاضياً بالنسبة للنمو اللاحق. والعلاقات بين شخصية الأم ونمو الطفل، وحدها، تسمح، برأي سبيتز، على سبيل المثال، بالتحكم بالحركة الاجتماعية كوسيلة للاتصال. إنّ التناقص التدريجي في القسوة والكثافة العاطفية، والتعرُّف على المواد ـ الأدوات واستعمالها، واختيار النشاطات التي تكون دائماً أكثر تنوعاً وتعقداً، والرفض الذي يحسّ به ككبت للغرائز، يُصاحب الاندفاعات العدوانية والآليات الدفاعية ويُعزِّزها. وفي حال انقطاع الإشارات

المنقولة بمناسبة العلاقات العاطفية الأولى أو انحطاطها، سيعاني الطفل من ذلك. ضمن هذا المنظور، تُعَدُّ العلاقة مع الأم أساسية بالرغم من أن سبيتز وأتباعه لم يؤكدوا أبداً بأن أُمَّاً عدوانية، قلقة، مُسْتَأصلة المبيض، عَصَبيَّة بافراط، أو لامبالية هي السبب لأنواع ضالَّة من السلوك أو المصدر لأشكال مَرَضِيَّة منها. وهكذا نمت كل الدراسات حول الرابطة العاطفية، وبالتالي حول الروابط الخاصة جداً، الحميمة، الوثيقة، والثابتة، التي توحِّد أُمَّاً مع طفلها، كما سبق لميتشيل (Mitchell) (1974) أن أشار إلى ذلك، في عصر كانت فيه السياسة الاجتماعية تتجه بطريقة عامة لأن تورّط أكثر فأكثر الأمهات في النشاط التربوي لأطفالهن، ولأن تنمي بُنى تضامن عائلي جديدة. والنتيجة بدهيَّة: إنها إهمال تحليل آثار مثل هذه الرابطة العاطفية ونتائجها على الأم، وكذلك الطريقة التي تحسُّها بها وتعيشها.

إنّ لدراسات التحليل النفسي الفضل بشدّ الانتباه إلى الحاجة للارتباط. وقد كان كل من بولبي (Bowlby) وزازو (Zazzo) على حق بتوضيح أن هذه الحاجة ليست نتيجةً لدعم، ولا لسيرورة تعلّم، وإنما هي حاجة أولية متعلقة ببُنى فطرية. لقد أثبتا وجود استمرارية بين الإجتماعي والبيولوجي، بين الطابع الظاهر والطبع الوراثي، ولكن كان عليهما، زيادة على ذلك، الاعتراف بأن الارتباط يجب، من الناحية التطورية الوراثية، أنْ يُمَيَّز عن الاندماج. إنّ آلية الاندماج بالمجموعة، كغاية لسيرورة التكيُّف، يجب أن لا تُدْمج ولا أن تُضَمّ في الآلية البيولوجية للارتباط. الأمر الذي يعني، بشكل ملموس، أن الطرق التي يتم عبرها الوصول إلى التصرفات الاجتماعية تبقى دائماً سرية.

ولاكتشاف هذه الطرق بالضبط تمّ الانطلاق مؤخراً (Stern، 1977)، وسرعان ما جرى إدراك وجود منظومة تفاعل بين الطفل والشخص الذي يهتم به، وهي علاقة ذات تعقيد استثنائي. ويلعب الطفل دوراً نشيطاً في إقامة العلاقة والحفاظ عليها. بل إنه يمارس على الآخر، وهو في الأغلب الأم، تأثيراً حقيقياً (Klaus et Kennel، 1976). ويبث الطفل عدداً من الاشارات التي ينبغي على الشخص الآخر أن يعطيها معنى، ويجيب عليها بشكل مناسب. ويثير الاتصال الجسدي، والتلاعب، والقُبلات، والمداعبات، أو بكلمة واحدة الإثارات عن طريق البَشَرة، حركات تقارب، وتجنُّب، وتفريغ

للتوترات. لكنّ الصراخ والبكاء، ورائحة جسد الأم وحرارته، والنشاط الموزون للمصّ، والضحك والابتسام، والتنغيم يشكل العلاقة وينظمها. وبالأساس، ينشط الطفل ويشدّ العناية والاهتمام. وبدون طلبه، لا يتصرف الآخر. إنّه يلعب إذاً دور البادئ. وكمصدر لإعلام وتنظيم سلوك الراشد، لا يُعَدّ الطفل كائناً نشيطاً فحسب، وإنما «مُنَشِّطاً» أيضاً. إنه يكيِّف أُمّه أو من تحلّ محلها في اللحظة نفسها التي يُكَيَّف فيها. إنه يُكَيِّف من خلال تكييف نفسه، في وضع مقابلة مطلقة، من الوجهة النظرية على الأقل. ومن البدهي أن أجوبة الأم على طلبات الطفل تُحَدَّد بصحتها، وبشروط الولادة، وبالوضع المحيط بها، وبالسياق العائلي اللاحق، أي باختصار بطريقة عيش الراشد. فعندما يطلب الطفل بإلحاح ما يحتاج إليه لكي يعيش، يمكن للأم أن تجيب بشكل إيجابي، لكنها تستطيع أيضاً أن ترفض، وتظهر نقصاً في الاهتمام. ويعمل الطفل، من خلال طلباته، على جعل أمه تكتشف ملذات وإكراهات، ويساهم هكذا بتنشيط مفهوم دوره، وجعلها تحسّ به كدورٍ طاغ. لكن الأم لا تلعب هذا الدور تبعاً للواقع الحاضر فحسب، وإنما تبعاً للفكرة التي تكوّنهاحول مستقبلها وماضيها أيضاً. وبين بحث الطفل عن إشباع متطلباته وأجوبة الأم والوسط، وهي غالباً أجوبة مبهمة أو غير ملائمة، تتشكل أولى العلاقات الاجتماعية، وتتحضّر أولى النماذج لتمثّل العَالَم. ويُعَدُّ نظام التفاعل الذي يُدْرِك الطفل عبره الواقع ويفسره مشروطاً، في الوقت نفسه، من قِبَله ومن قِبل أمه. ما هي العوامل التي تسبب، ضمن منظومة التفاعلات هذه، أشكال السلوك الملائمة وتنتجها؟ هل يتعلق الأمر بعناصر بيولوجية، واجتماعية، ووجودية؟ من المستحيل الإجابة على ذلك. لنأخذ مثال انفصال الأم والطفل. إنّ التجربة تكون مؤذية تقريباً. وبديلة الأم يمكن أن تُخفف آثارها. لكنها لن تلغيها تماماً. ومع ذلك فإن الانفصال بكل أشكاله لا يُثير عُصَابات أو أمراضاً نفسية، تعاسة عميقة أو أمراضاً جسدية. ما هي إذاً أسباب مثل هذا الفرق؟ إنّ الأثر المؤذي يأتي على الأرجح من نموذج العلاقة القائمة بين الأم والطفل. ولهذا فإن تاريخ هذه العلاقات يُعَدّ حاسماً. إنّ الطفل يطلب إلى أمه المساعدة والدعم؛ وهي تعطيه أدوات خام يقُوم الطفل بتحويلها وتفسيرها وتشويهها واستعمالها تبعاً لتفسيراته وصراعاته الخاصة.

في الحالة الحاضرة لمعارفنا، لم يتوصل علم الأحياء، ولا علم

الاجتماع إلى تفسير آليات منظومة التفاعلات هذه، المعقدة جداً، بين الأم والطفل، بين الطبيعة والثقافة.

8 ـ تعكس البحوث حول الوالدين باعتبارهما وكيلا التكيُّف ـ وهي البحوث التي أعطاها علم الاجتماع الامريكي الشمالي دفعاً عظيماً، وتالكوت بارسون إيضاحاً مفهومياً ذا قيمة كبيرة منذ أمد طويل ـ بشكل خاص القلق والاهتمامات التي ظهرت على أثر التبدلات في أدوار الوالدين وسط المجتمعات البيروقراطية ـ الصناعية، وبالنتيجة لم تجلب شيئاً كبيراً لدراسة علاقات الأم بالطفل. ومع ذلك يُسْتَمَر في القول: إنه بفضل تفاعلاته مع والديه وأسرته يستبطن الطفل هويته الاجتماعية، ويتدرّب على القيم والمشاعر، والأوضاع، والأدوار، والانتظارات التي تنجم عنها، ويُشَكِّل شخصيته النموذجية، كيف يحدث استبطان الثقافة، واكتساب الحركة الاتصالية، وتوزيع الأدوار والنماذج المعيارية؟ كل هذا يبقى قليل الوضوح بالرغم من كل شيء. وقد اقتُرِحَت حتى الآن ثلاث نظريات:

أ ـ تعتبر النظرية المُسَمَّاة بنظرية التقوية الاجتماعية أن الشروط الاجتماعية للنمو الادراكي واللغوي وكذلك ولادة كل الحوافز، تشكل جزءاً من ديناميكية الأجوبة ـ المُنَبِّهة. فالمُنَبِّه يثير السلوك بطريقة تؤدي إلى تقويته أو إضعافه. والوكيل المُكَيِّف يقوم، بواسطة المكافآت والعقوبات، بتقويات تسلسلية تميز سيرورة التكيُّف. مثل هذه النظرية تُعَدّ لا تاريخية، وشكلية بصفة بحتة، فليست هناك سمات سلوك مُعْطَاة بشكل نهائي، إنها أجزاء لا تتجزأ، وليست موحدة الشكل أبداً، من مركَّب أوسع وعضوي، أي من العمل في ظروف مُحَدَّدة. إنَّ السمات المميزة التي ينبغي أن تؤثر عليها التقوية ليست إذاً ثابتة ولا مُوَحَّدة الشكل، وإنما هي تتغير تبعاً للجنس، والسن، والطبقة الاجتماعية، والمجموعة التي ينتمي اليها الشخص، والسياق العاطفي، والظروف المُفَسَّرَة على ضوء تجارب سابقة. وباختصار، فإنَّ هذه «السمات» هي علاقات، وصلات ارتباط.

ب ـ تُعَدُّ النظرية المُسَمَّاة بنظرية النمو الادراكي أقل ميكانيكية وشكلية من السابقة. وفي صيغتها الأكثر شيوعاً، والأكثر شهرة. صيغة جان بياجيه والمدرسة البنائية، يجري الحديث عن رد فعل دائري يسبق فيه التمثل المنتج،

وتمثّل الاعتراف والتمثل المُعَمّم، ويتبع ويتجاوَز مختلف أشكال التقليد: إعادة الانتاج، الموافقة المؤجّلة، التقليد المزعوم والتمثيلي (من دون تمثُّل مباشر للنموذج، للحركة، الخ). إنَّ الاكتساب ليس إدراكاً، ولا اكتساباً فورياً: إنه تجسيد لأشياء في بُنَى النشاط الفردي، وفي النظم العملياتية العامة. إنه يجري في الزمن، وتبعاً لتجارب ماضية، ولكل التركيبات الجديدة الممكنة التي تقدمها التجربة. ولأن المعرفة تعني بناء الموضوع وإعادة بنائه، وفهم آليات تأليفه، وبنيته، وإعادة انتاج أسلوب انتاج الظواهر والأفعال بشكل عقلي، وبالتالي معرفة كيفية حفظ هذا الأسلوب، فإننا نستطيع تأكيد وجود علاقة ترابط بين موضوع المعرفة ومادتها، بين الطفل الذي ينمو والراشد الذي يجب عليه تأمين التحويلات الاجتماعية الخارجية، أي سيرورة التكيُّف. ويدلّ بياجيه على مراحل المعرفة وأساليبها، لكنه لا يفسر بأي طريقة آليات السيرورة وقيمتها بالنسبة للمجموع، وبالأساس، فإن إتجاه النمو الادراكي، والتعاقب التسلسلي للبنى الادراكية هما اللذان دلّ عليهما، في حين أُهمل كلياً وكلاء التكيُّف والسياق الذي تجري فيه السيرورة.

جـ - تنطلق النظرية المُسَمَّاة بنظرية التقليد أو المماثلة من الفرضية المُسْبَقة القائلة بأن الطفل يقلّد سلوك الراشد، وبالتالي يتمثله، ثم يستبطنه فيما بعد كنموذج معياري، شخصي. إنّ الأمر لا يتعلق بتقليد ميكانيكي، لأن التسوية تستمر. لكن هذه النظرية تُعَدُّ مع ذلك واقعية قليلاً. ما الذي يجب تقليده، مَنِ الذي يجب تقليده، كيف وبِمَنْ يتمثل؟ إنها عوامل غير بسيطة. لنفكر بواقع أن الطفل يمكن اليوم أن يكون نموذجاً لسلوك الراشد، وأن يعمل إذاً كوكيل مُكَيِّف بالنسبة لوالديه، وأن الوالدين يكونان غالباً في وضعية تأثر، بل وعدم توازن بالنسبة لأطفالهم. وزيادة على ذلك، فإنّ سلوك الأب والأم، حتى في حال وجود علاقة تقليدية أكثر بين الوالدين والأطفال، لا يكون دائماً ولا موطداً بشكل نهائي: فهو ليس نفسه مع كل طفل، وليس نفسه مع الطفل نفسه خلال سيرورة التكيُّف في مجملها. وبقدر ما يبرهن الطفل على طاعته، وقابليته للتلقي، وللعاطفة، وبقدر ما يفعل ويقول أشياء مُقَدَّرة أو مرغوبة ببساطة، فإن التفاعل مع الأبوين يتغير. إننا ما زلنا في نظام علائقي، وفي مبادلة بالأدوار جُعِلَت مطلقة بفعل إنفجار أدوار الآباء والأمهات والأبناء إلى ألف قطعة، تماماً مثل المؤسسة العائلية، المكان المقدس للتفاعل. إنَّ الأبوين

والأطفال يراقب بعضهم بعضاً، من الآن فصاعداً، بشكل متبادل، ويتكيَف بعضهم مع بعض بشكل متقابل، وذلك من خلال إعفاء بعضهم بعضاً من العقوبات والمكافآت، والعواطف والمعلومات، ومن خلال طلب كل منهم إلى الآخر أن يفهمه بشكل أفضل، ويساعده، ويكون أكثر إنفتاحاً، وأكثر تسامحاً. وبما أن كلاً منهم يبحث عن كماله، ويحاول تحقيق رغباته الخاصة على أتم ما يمكن، ومن خلال إعطاء أكبر مجال ممكن لذاتيته (وبإلحاح تكون معه كل المعايير والمصالحْ الجماعية، مثلها مثل التمييز بين العام والخاص، في حالة غليان نتيجة لنقص التبرير) يكون من الطبيعي أن لا يكون المطلبان متفقين مع بعض، وقابلين قليلاً لتسوية. ومن هنا تنبع الصراعات، والمآسي، واللامبالاة، والخبث. وهي أمور يردد صداها أكثر فأكثر سجل الوقائع المختلفة. إنَّ ألبير، الذي يقتل أباه، وأمه وأخاه الصغير، ينقل جثثهم إلى حقل قصب سكر، ثم يعلن لرجال الشرطة: «كانوا يتشاجرون، ويلحقون بي العار... لقد رأى الصغير بولس، أخي، كل شيء»، ولوقا، الذي قتل أمه، غسل يديه وذهب يتنزه. وألبير وجوزيف، اللذان حرقا جثة حنا في حاوية، بدون كراهية ولا دوافع ضالة ظاهرة، ليسا إلاّ مثلين عما يوجد هنا وهناك.

هل يجب الحديث عن تدمير دور الأبوين، وعن استحالة قيامهما بحثّ الطفل على الامتثال لبعض النماذج؟ أم سيجد الوالدان نفسيهما في وضع جديد ناجم عن عدم وجود نماذج عامة صالحة؟ هاتان الامكانيتان ليستا متعارضتين. ويمكن في البدء ملاحظة أن الايديولوجية الشائعة تطالب للفرد بالحق الطبيعي في التصرف من دون تدخلٍ مباشر لكيان أو لشخص يُثَبِّت المعيار. بحيث يكون على كل فرد أن يختارَ مقاييسه الخاصة. إنَّ الاستقلال، المبثوث على نطاق واسع والمُطَالَب به في كل قطاعات الحياة المدنية والسياسية، هو نموذج للعلاقة بين الفرد وبعض العناصر المؤَلِّفة لوسطه الاجتماعي، ولكن بما أنَّ الأمر يتعلق بنموذج علاقة بالضبط، فإنه لا يمكن أنْ يترسخ. إنه يفترض وجود استعدادات فردية يجب أن تُحتَرم. وإلاَّ فإنّ مبدأ الاستقلال يتحطم ويسقط في نموذج تبعية. إنّ طغيان الوالدين خوف، والسلطة الأبوية مُلاَمة. وبعكس ما كان يجري في مجتمعات الماضي، غير المكترثة بنمو الشباب وسعادتهم، ولكن القادرة على نقل القيم التي تمسّ السلوك، والتقاليد، واللغة، والمعارف التي لا بد منها لممارسة الوظائف المختلفة، ولإقامة

العلاقات مع الآخرين، فإن المجتمعات الحديثة، المهتمة بالأمن العاطفي، والاستقلال، تدع كل الناس في الوحدة، في الخوف. وفي الأوهام التي تخلقها أيديولوجية الاتصال. وهكذا يفقد الواقع كل جوهره، ويصبح صورة ظاهرية أو صُوَرِيّة. إنَّ الإشارات يمكن أن تُساء معاملتها، وتُدَمَّر. إنها تكون مجردة، لاشخصية، وبدون عاطفة. وفي التجارة الرمزية، يكون الموت غير واقعي، ولا يُحْدِث الخوف ولا الاضطراب. ولا يدفع للبكاء ولا يثير أي ندم.

9 - إننا لا نريد أبداً التقليل من قيمة أهمية البُنى البيولوجية وسيرورات النضج الفيزيولوجي في نمو الشخصية الانسانية، لكننا قد نريد توضيح واقع مؤكَّد في الحالة الحاضرة لمعارفنا: وهو أنه لا وجود لعلاقة ضرورية وكافية بين الاستعدادات الفطرية، وأشكال التنظيم الاجتماعي، والحوافز والبواعث التي جعلتها المؤسسات شرعية. إنّ المجموعات البشرية هي بانية لرموز، ومعانٍ، وقيم، ومعايير، وأوامر، تُسَهِّل، بمقدار معين، سيرورات تأقلم البيئة واستكشافها ومراقبتها، وتدفع حدود عدم اليقين من خلال جعلها أقل حضوراً، وأقل إلحاحاً. ومن خلال التحكم بعلم الأحياء، وبالوسط الخارجي بمقدار معين، أعَدَّت المجموعات البشرية مقولات لمعانٍ يمتثل الأفراد لها لكي يعيشوا مع بعض. ولا يهم كثيراً أن تكون هذه المقولات تعسفية، وأن تكون مفروضة على بعضهم من قبل آخرين، وأن تكون مزيجاً من أمور واقعية وغير واقعية. المهم، بالعكس، أن تُنْقَلَ هذه البنى السلوكية، عبر عملية التكيُّف، وتُفْرَض، وتَجْعل، بالتالي، القادمين الجدد متفقين مع رغبات قدماء المجموعة. فهم يحددون الأوصاف الأساسية للعمل، والطرق اللازمة لتعلّمها، بإسنادهم تحقيق الأولى وتطبيق الثانية إلى وكلاء التكيّف الذين يتدخلون في لحظة هي تقريباً على علاقة بالنضج الفيزيولوجي (لنفكر بقاعدة النظافة، ومراقبة البراز والبول)، ولكن من دون أي خضوع. إنَّ النمو يعني إذاً بالنسبة للكائن البشري تعلُّم العيش مع الآخر، والإخلال بنظام الأوامر العائلية والمدرسية والاجتماعية، بأقل قدر ممكن. وهذا يعني الاندماج من دون اختلالٍ شديد، وأحياناً بعد أزمات وانقطاعات، في الحياة اليومية، الأمر الذي يسمح بالتصرف بكل أمان، ومن دون توترات مُفْرِطة، وبحد أدنى من الانفاق للطاقة الانفعالية. إنّ نتيجة التكيّف ليست جيدة في ذاتها أو لذاتها: إنها تكون جيدة بمقدار ما تتفق مع ما ينتظره الراشدون، والمجموعات الاجتماعية التي

تتمتع بالنفوذ، والتي تمتلك التأثير والسلطة، وباختصار، التي تكون قادرة على تغليب قيمها الخاصة، مهما كانت، على كل قيم الآخرين. وبالطبع، فإن هذه السيرورة ليست أبداً ذات اتجاه واحد. فالإكراه لا يمكن أبداً أن يكون فظاً وخارجياً. إنّ عليه أن يتأقلم مع الفاعلين، والأوضاع، والعلاقات والظروف، ولذلك فإنّه يتغير. ولهذا السبب تكون التغيّرات مستمرة، لا نهائية، ويكون الانتقاء الحصري لقيمة واحدة أمراً مستحيلاً عملياً.

10 ـ إنّ إسهام علم الاجتماع الحيوي لويلسون (Wilson) في دراسة الرابطة الاجتماعية والتكيُّف يبدو متواضعاً جداً: ومع ذلك فإن فائدته توجد في موضع آخر.

فالهدف العلمي الأساسي لويلسون يقع في مستوى النظرية العامة للعلم، بل للابيستمولوجيا. إنّ ويلسون، باستلهامه ديكارت صراحةً، يقترح علينا اليوم خطاباً جديداً في المنهج، ورؤية جديدة للعلم. علم جدير بأن يُوَحِّد ميادين البحث التي كانت حتى الآن منفصلة بعضها عن بعض. فالعالِم الامريكي يعتقد بامكانية وجود مثل هذا العلم، بفضل تركيب جديد للأفكار التي تتناول موضوع التطور. وبما أن الروح ظاهرة عارضة للآليات العصبية، فإنّ مطالب العلوم الانسانية تجد حدّاً لا يمكن تجاوزه في الأُسس الفيزيائية للحياة.

إنّ الفكرة ليست جديدة، لأننا سبق أنْ وجدناها لدى الفلاسفة اليونانيين. فما الذي يسمح لنا اليوم أنْ نُؤكِّد بأن دراسة السيرورات التطورية الناظمة لنقل الإكراهات الوراثية وتغييرها ستساعدنا في فهم النمو البشري بشكل أفضل؟ هل من المعقول إدعاء التنبؤ ببعض مظاهر التنظيم الاجتماعي بناء على الثوابت المتعلقة بنمو السكان وفئات سِنِّهم؟ إنّ ويلسون يؤمن بذلك. إنه يُؤمن بعلم كامل، مُنَظَّم بدقة رياضية، يُوحِّد ميادين البحث التي كانت حتى الآن منفصلة، ويُعِدُّ قوانين دقيقة. لقد كان ويلسون مقتنعاً بأن السلوك البشري يدخل ضمن إطار هذه القوانين.

هل يجب أن نرى في هذا الادعاء «إيماناً جديداً» يسعى لإعادة تنظيم كل المعرفة، المبعثرة جداً حالياً، وذلك بغية إخفاء فقدان الهوية الناجم عن الأزمة المعاصرة للمعارف وللمعتقدات؟.

المستقبل وحده يستطيع أن يقول لنا ذلك.

المراجع

Bandura, A., *Social Learning Theory*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1976. (trad. fr., *L'apprentissage social*, Bruxelles, Mardaga, 1980).
Boorman, S.A. et Levitt, P.R., *The Genetics of Altruism*, New York, Academic Press, 1979.
Bornstein, M. & Kessen, W., (sous la direction de) *Psychological Development from Infancy: Image to Intention*, Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1979.
Boulding, K.E. *et al.*, *Sociobiology and Human Nature*, San Francisco, Jossey-Bass, 1978.
Chance, M.R.A., et Jolly, C.J., *Social Groups of Monkeys, Apes and Men*, New York, Dutton, 1970.
Chomsky, N., *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1956 (trad. fr., *Aspects de la théorie syntaxique*, Paris, Seuil, 1971).
Clausen, J.A., (sous la direction de) *Socialization and Society*, Boston, Little and Brown, 1968.
Dufoyer, J.-P., *Le développement psychologique de l'enfant de 0 à 1 an*, Paris, PUF, 1976.
Eibl-Eibesfeldt, I., *Ethologie. Biologie du comportement*, Paris, Natura et biologia, 1973.
Guerre ou paix dans l'homme, Paris, Stock, 1976*a*.
L'homme programmé, Paris, Flammarion, 1976*b*.
Par-delà nos différences. Etude de cinq tribus dites primitives, Paris, Flammarion, 1979.
Enriquez, E., *De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris, Gallimard, 1983.
Filloux, J. C., *Durkheim et le socialisme*, Genève, Droz, 1977.
Kardiner, A., *The Individual and His Society*, New York, Columbia University Press, 1939.
Klaus, M. H. & Kennel J., *Maternal-Infant Bonding: the Impact of Early Separation or Loss on Family Development*, Saint Louis, Mo., Mosby, 1976.
Lock, A., *Action, Gesture and Symbol. The Emergence of Language*, New York, Academic Press, 1978.
Lorenz, K., *L'agression. Une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1969.
Essais sur le comportement animal et humain, Paris, Seuil, 1970.
Evolution et modification du comportement, Paris, Payot, 1979.
Malson, L., *Les enfants sauvages*, Paris, UGE, 1964.
Mead, M., *Le fossé des générations. Les années 70*, Paris, Gonthier, 1979.
Mitchell, J., *L'âge de femme*, Paris, Ed. Femmes, 1974.
Psychanalyse et féminisme, Paris, Ed. Femmes, 1974.
Morin, E., *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.
La méthode, II. La vie de la vie, Paris, Seuil, 1980.
Morris, D., *Primate Ethology*, Chicago, Aldine, 1967.
Moscovici, S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.
La société contre nature, Paris, UGE, 1972.
Hommes domestiques et hommes sauvages, Paris, UGE, 1974.

Psychologie des minorités actives, Paris, PUF, 1979.
Murdock, G.P., *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949 (trad. fr., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972).
Peterson, G. W. & Rollins, B. C., « Parent - Child Socialization », *in* Sussman, M. B. & Steinmetz, S. K. (eds.), *Handbook of Marriage and the Family*, New York, Plenum Press, 1987, p. 471-507.
Pfeiffer, J.E., *The Emergence of Man*, New York, Harper and Row, 1969, (trad. fr., *L'émergence de l'homme*, Paris, Denoël, 1972).
Piaget, J., 1932 *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1969.
La psychologie de l'intelligence, Paris, Colin, 1947.
1967 *Etudes sociologiques*, Genève, Droz, 1977.
Psychologie et pédagogie, Paris, Denoël, 1969.
Adaptation vitale et psychologie de l'intelligence, Paris, Hermann, 1974.
Le comportement, moteur de l'évolution, Paris, Gallimard, 1976.
« Remarques finales », *in* B. Inhelder, R. Garcia et J. Vonèche (sous la direction de), *Hommage à Jean Piaget. Epistémologie génétique et équilibration*, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 135-139.
Piattelli Palmarini, M. (sous la direction de), *Théories du langage. Théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Paris, Seuil, 1979.
Premack, D., « Le langage et sa construction logique chez l'homme et chez le chimpanzé », *in* E. Morin et M. Piattelli Palmarini (sous la direction de), *L'unité de l'homme. Invariants biologiques et universaux culturels*, Paris, Seuil, 1974, p. 37-42.
Intelligence in Ape and Man, Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1976.
Ruffié, J., *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, 1976.
Sing, J.-A.-L. & Zingg, R.-M., *L'homme en friche : de l'enfant-loup à Kaspar Hauser*, Bruxelles, Complexe, 1980.
Skinner B.F., *Verbal Behavior*, New York, Appleton, 1957.
The Behavior of Organism : an Experimental Analysis, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966.
About Behaviorism, New York, Knopf, 1974.
The Shaping of a Behaviorist, New York, Knopf, 1979.
Stern, D. (sous la direction de), *The First Relationship : Infant and Mother*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.
Thorpe, W.H., *Animal Nature and Human Nature*, London, Methuen, 1974.
Turnbull, C.M., *The Forest People*, New York, Simon and Schuster, 1961.
The Lonely African, New York, Simon and Schuster, 1962.
The Wayward Servants : the Two Worlds of the African Pygmies, New York, Natural History Press, 1965.
The Mountain People, New York, Simon and Schuster, 1972 (trad. fr., *Un peuple de fauves*, Paris, Stock, 1973, et puis *Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord-Ouganda*, Paris, Plon, 1987).
Williams, T.R., « The Socialization Process : a Theoretical Perspective », *in* F.E. Poirier (sous la direction de), *Primate Socialization*, New York, Random House, p. 206-260.
Wilson, E.O., *The Insect Societies*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1971.
Sociobiology : a New Synthesis, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
On Human Nature, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978.
Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1981.

Promethean Fire, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983 (trad. fr., *Le feu de Prométhée*, Paris, Mazarine, 1984).

Wolfgang, A., *Non-verbal Behavior. Applications and Cultural Implications*, New York, Academic Press, 1979.

Wyatt, G., *Language Learning and Communication Disorders in Children*, New York, Free Press, 1969.

Young, J.Z., *An Introduction to the Study of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Zazzo, R., « L'attachement », *in* D. Anzieu *et al.*, *L'attachement*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 20-54.

الفصل الثالث

الدور والوضع، هل هما مفهومان ضروريان لفهم البنية الاجتماعية*

1 ـ زُعِمَ غالباً بأنه لا يمكن تأمين عمليات التحوُّل والوساطة وردود الفعل الضرورية للانتقال من الفرد إلى المجتمع، والعكس بالعكس، إلاّ من خلال مفهومي الدور (Rôle) والوضع (Status) المتميزين والمتكاملين في الوقت نفسه. فالأول يُفْتَرض فيه، في الواقع، أن يعرض المظهر الديناميكي والوظيفي للتصرفات الفردية في مختلف المجموعات الاجتماعية، ويُفَسِّر، بالتالي، طبيعة السلوك والأفعال الفردية وآلياتهما، في حين يرتبط الثاني، الأكثر ثباتاً وسكونية بالحقوق والواجبات الناجمة عن النماذج المعيارية التي تتكوّن منها البنية الاجتماعية. ولكن عندما نحلل قائمة المراجع الوفيرة في هذه المادة، نُصْدَم على الفور بواقع أن التعبيرين ينتميان إلى فئة المفاهيم المتعددة المعاني التي يمكن أن تجمع أشياء متباينة تمزج وتدمج وتستوعب في نوع من السديمية غير القابلة للفهم تجريدات وملاحظات واقعية وأحكام وفرضيات ورهانات حول طبيعة الممارسة في العلوم الانسانية، وكذلك معتقدات مُبْهمة تقريباً حول التداخل والانتقال بين الفروع العلمية المختلفة، وحول العلاقات بين البيولوجي، والنفسي والاجتماعي، والعلاقات بين الطبيعة والثقافة.

إنَّ مفهومي «الدور» و«الوضع»، المُسْتعملَيْن والمُعَرَّفَيْن بطريقة متباينة وفوضوية، وفقاً لاجراءات شكلية مُتَكلِّفة، هي في الواقع، وبشكل شبه دائم، دائرية وغير مُتَعَمَّدة، يستمران، بسبب نقص البدائل الصالحة، على الأرجح، في ملء كتب العلوم الانسانية، وإثارة الشكوك وطرح أسئلة شائكة؛ ويشكلان

(*) نص منشور في: **Per un' altra sociologia,** Turin, 1981, et 1983, P. 155- 172.

مادة لتجميعات مُمِلّة هدفها الظاهري اكتشاف قاسم مشترك بين العديد من أسباب الغموض والالتباس، والعديد من الاستعمالات غير اللائقة والتعريفات المتناقضة التي ينفي بعضها بعضاً، كما لو كان من الممكن أن تنبثق حقيقة ميدان مشترك أو تُزْهِرَ نظرية ملائمة من تحليل المفهوم أو من تفسيره (Rocheblave-Spenlé، 1962؛ Gerhardt، 1971؛ Wiswede، 1977).

لكنَ الانتقادات الأكثر جذرية لم توفر هذين المفهومين، وكذلك التنظيرات القابلة لان تشكل حجتهما. إلاّ أنها كانت بدون نتائج مقنعة في الواقع. فحتى الآن بدت المزايا الناجمة عن استعمال هذين المفهومين عديدة وهامة بما فيه الكفاية ـ وأعلى بالتأكيد ممّا يمكن أنْ يحدثه رفضهما المحتمل من مساوئ وثغرات ـ بحيث أنَّ الباحثين الأكثر تشككاً والأكثر تردداً قبلوا ـ وإنْ مع بعض التحفظات والاحتياطات ـ برؤيتهما يزدهران في كل فروع العلوم الانسانية.

لقد تمت صياغة الانتقادات الأكثر ملاءمة إنطلاقاً من قطبين متعارضين. القطب الأول يمثله أولئك الذين يرون أن مثل هذه المفاهيم مبتذلة، وهي مجرد استعارات، ومجرد أمكنة مشتركة غير جديرة كلياً بتحسين فهم الواقع الاجتماعي وتفسيره. ولهذا السبب يقترحون استبعادها بلا قيد ولا شرط من اللغة، إنْ لم يكن حتى من مصطلحات العلوم الانسانية (Andreski، 1965 ـ ص: 26؛ Coulson، 1972). والقطب الثاني يجمع أولئك الذين يعتبرون المفهومين بناءين، وتدبيرَيْن اصطناعيين، لا علاقة لهما بالأفعال والنشاطات الانسانية الراسخة في التجربة التاريخية واليومية. ويرى هؤلاء أن هذين المفهومين يُقطِّعان ويبعثران ما هو، أساساً، غير قابل للتجزئة، ما هو كلي وشامل. ويكتب الناقد الأشهر من بين هؤلاء، وهو داهرندورف (Dahrendorf) (1958) أنه مع مفهومي الدور والوضع تمَّ بناء **الانسان الاجتماعي** (Homo sociologicus)، الذي يُمَثِّل رسماً تحليلياً لبناء مادة علمية متميزة عن المواد الأخرى المُستعمَلَة في علم الاقتصاد؛ لكنها مادة تُمَيِّز التكييفات والحتميات على حساب الخصائص الأخرى، وتتجاهل، بشكل خاص، واقع أنّ الانسان الحقيقي، إنسان كل زمان، هو إنسان حرٌّ، لا يتجزأ، وقادر حتى على التمرد، والالتزام، والابداع، وعلى الامتثال في

الوقت نفسه، ولكن بنشاط، أي بطريقة خلاّقة. فالانسان الحرّ، غير القابل للتجزئة لا يَسْهُل على البحث التجريبي الوصول إليه بالتأكيد، ولا يمكن أن يكون كذلك من حيث التعريف؛ ومع ذلك فنحن متأكدون من وجوده فينا ولدى الآخرين. ومن جهة أخرى، فإن هذا النموذج المَبْني والمُكَيَّف يجد تبريره في الدراسة المنهجية للظواهر، لكنه ليس شيئاً آخر غير بناء للعقل إنّ المفارقة بين إنسانين هي، في جوهرها، من نمط مختلف عن المفارقة بين طاولتين (طاولة الحياة اليومية، الصلبة والملساء؛ وطاولة العالِم، التي هي زوبعة من جُزَيْئات مُتَحرِّكة).

هذه المفارقة الثانية تبدي تناقضاً بالنسبة للظاهرة نفسها؛ أما الأولى فتتلاشى، بالعكس، إذا ضبطنا من وجهة نظر نقدية الأُسس الادراكية للأطروحتين المتعارضتين. ويؤكد عالِم الاجتماع الانجلو ـ ألماني أنَّ «تصوُّرَيْ الطاولة بُنِيَا ضمن إطار دائرة إدراكية واحدة، أما طَبْعَا الانسان فهما تعبيران عن إمكانيتين مختلفتين أساساً لسيرورة المعرفة». ويضيف داهرندورف، في النص نفسه، بأن هاتين الصياغتين لا تتناقضان بالنسبة لمعرفة الانسان. لكنهما تدخلان في تناقض إذا نقلناهما من الدائرة الاستعلائية إلى الدائرة التجريبية، أي إذا وضعنا «الانسانَيْن» أمام قضية الواجب، العملية. إنَّ الانسان المشطور يطرح علينا قضية أخلاقية؛ لم تطرحها الطاولة، ولا يمكنها أن تطرحها. فانطلاقاً من اللحظة التي نهتم فيها بالانسان، نتجاوز حدود المعرفة الخالصة، وندخل في الدائرة العملية للأخلاق، ويتحول الانشطار من قضية إدراكية قابلة للتحليل، وإن كانت قليلة الأهمية، إلى قضية تشكل عقبة، مثل النقطة الميتة، أمام كل حلّ إدراكي متعلق بالسلوك الانساني، إذا أخذناه بالحسبان حسب الأصول. إنّ مفارقتنا لا تتطلب أن نقرر ما إذا كان الانسانُ «ساكنَ الأرض» أو «ساكنَ بلد معين»، ولكن ما إذا كان علم الاجتماع ـ باعتباره يستلب الانسان إلى حدٍ يجعل منه **إنساناً اجتماعياً**، خلافاً لنواياه الأصلية ـ لا يصل بالنهاية إلى تشجيع الحتمية وعملية نزع الطابع الانساني للانسان، وذلك من دون تشجيعهما صراحة من خلال تسامحه».

إنَّ المؤلِّف لا يرفض هنا المفهومَيْن باعتبارهما غير صالحين وغير مفيدين: إنه يخشى المخاطر الكبيرة التي يمكن لاستعمالهما أن يجُرَّه على

العلوم الانسانية؛ ومن بينها الاستلاب وإضفاء طابع بيروقراطي على كل العلاقات الاجتماعية، وخطر التسريع في إقامة المجتمعات الشمولية و/ أو توطيدها.

مثل هذا الخوف ليس بدون أساس بالتأكيد. ولكن ألاَ يُعَدُّ الخطر البيروقراطي ـ الشمولي أمراً مُستمداً، بالنهاية، من جوهر عملية تعميم كل المفاهيم التي أعَدَّتها العلوم الانسانية تقريباً؟ إنّ العلوم الانسانية هي التي تبني رؤى الواقع الاجتماعي وتفرضها، وهي تفعل ذلك من خلال توحيدها لأشكال السلوك، وبثّها لبعض الممارسات، وتمييزها لبعض التصرّفات، وتفكيكها للخاص وتكرارها لأقوال مبتذلة لا تؤدي إلى شيء، ومفادها أن الاجتماعي ينساب في كل مكان، يحاصرنا ويندمج بنا، ويسيطر علينا بأوامره، ومعاييره وقواعده، بعاداته وأخلاقه، وبعقوباته.

ويبدو موقف أولئك الذين يرفضون هذه القطبية أكثر إقناعاً، فهم يؤكدون (أنظر على سبيل المثال، Atkinson، 1971) ـ من دون التحوّل كلياً عن الأسس المنطقية للمفهومَيْن ـ أن المهم هو الاهتمام قبل كل شيء بمضامينهما العملية ـ السياسية، في ضوء مداهما الأيديولوجي المهيمن. فمن خلال اختزال الانسان في أدواره، وشدّه إلى أوضاعه، يتم العمل على تبخير الأوهام حول الحرية الفردية والإبداع الفردي، وتوطيد تصلّب البُنى الاجتماعية القائمة وثبات المعايير النافذة، وبالتالي تحديد نماذج السلوك والتوقعات التي تقوّي، بالتحليل الأخير، بعض المجموعات الاجتماعية على حساب كل المجموعات الأخرى، وتشجعها.

وبدل خسارة الوقت في التحقق من الأُسس المنطقية للمفهومَيْن وأناقة الإعدادات النظرية، سيكون من المفيد أكثر الكشف عن جدواهما في الواقع، وكيف، ولماذا، ومِنْ قِبَل مَنْ، وضد مَنْ استُخْدما. ضمن هذا المنظور، بدت القيمة الكَشْفِيَّة لهذا المفهوم ضعيفة بالنظر لمداه الايديولوجي ـ السياسي الكبير: إنَّ مفهوم الدور يبدو كآليَّة لتنظيم وتكييف السلوك الانساني، في حين أن مفهوم الوضع وُجِدَ من أجل الإقناع بفكرة أنه يجب على كل الأفراد، بالضرورة، أن يشغلوا موقعاً واحداً، وواحداً فقط، في المجال الاجتماعي.

2 ـ إنَّ لتعبير «الدور» (Rôle) تاريخ طويل، وقد تناول علم الدلالة

المفاهيم المختلفة للغاية التي كان هذا التعبير يحملها، وما زال حتى الآن. فهو مشتق من الكلمة اللاتينية الوسيطية (Rotulus). وكان، في الأصل، يعني أساساً الفهرس، القائمة، القيد، والسجل الذي كانت تسجل فيه أشياء معينة في ترتيب محدَّد. وما زلنا اليوم، على سبيل المثال، نقول في اللغة القانونية «سَجَّل قضية في دورها»، ونتحدث في اللغة الادارية عن «دور الضريبة»، وفي البحرية عن «دور أفراد الطاقم». لكنّ هذا التعبير أخذ سريعاً مفهوماً آخر، مفهوم الصحيفة الملفوفة التي يُكتب عليها حوار شخصية ما في تمثيلية مسرحية. وفيما بعد أصبح يعني، بفعل المَجاز المُرْسَل، النص الذي ينبغي على الممثل أن يقوله على المسرح، أي الدور الذي تلعبه شخصية كوميدية، أو تراجيدية أو درامية. وبشكلٍ موازٍ، اكتسب التعبير تدريجياً، في اللغة القانونية، إشارات ومفاهيم أكثر تحديداً: فقد رُبِطَ منذ ذلك الحين بمفاهيم المؤسسة والمعيار، التي تُثبِّت، كما نعلم، الطريقة التي يمكن لأفعال مُحَدَّدة أنْ تُنجَزَ بموجبها، وتصف الأساليب التي ينبغي اتباعها في هذه الحالة أو تلك. والمثال الأكثر شيوعاً، والأكثر ابتذالاً هو مثال الزواج الذي يُثَبِّت العلاقات الشخصية للشريكين والعلاقات فيما بينهما، ويحدد واجبات الأب والأم والابن وينظمها. . .

ومنذ القرن الثامن عشر، اغتنى تعبير «الدور» باستعمالات جديدة مُشابهة، وعرف تعداداً في الاستخدامات الواسعة: فهو يعني السلوك الاجتماعي لفرد يمثل شخصية ما تُعلن، في سياق اجتماعي معين، عن سلوك غير حقيقي، ويعني أيضاً الفِعل أو التأثير الذي يمارسه شخص ما في تفاعل معين، أو مجموعة، أو أي سيرورة اجتماعية، وكذلك الوظيفة التي يضطلع بها، أو مهمته أو قَدَرُه. وقد أُضيفت إشارات ومفاهيم عديدة، إنطلاقاً من بداية هذا القرن، منها مفاهيم: النشاط، والموقع، والعنصر الذي ينبثق من المجموع الذي ينتمي إليه، والمضاد للبنية.

ولم تكن محاولات التوضيح اللغوي ناقصة بالتأكيد في هذا المجال، لكنها لم تتوصل مع ذلك لتجاوز تعريفات هذه الظاهرة الاستقطابية: فمن جهة أولى، نجد المعاني المرتبطة بالقناع، وبالشخصية التي يكتسبها الممثل، وبالظاهر غير الحقيقي، الوهمي، أي باختصار، بالصورة؛ ومن جهة أخرى،

تلك التي تركّز على ما يفعله الفرد عندما يشغل وضعاً معيناً، وعندما يتصرف وهو يمتثل لمعايير وقواعد صريحة أو ضمنية.

هاتان الفئتان الكبيرتان من التعاريف تنطلقان من مُسَلَّمَتَيْن متناقضتين: الأولى ترى أن هناك أفعالاً، وأشكال سلوك وتصرفات غير حقيقية، بمعنى أن شخصاً يحكي أو يمثّل قصصاً وهمية مكتوبة من قِبَل آخرين، ويمكنه عند الاقتضاء، أن يبتعد مسافة ما عنها؛ أما الثانية فترى أن الاجتماعي يعيد إنتاج نفسه بشكل دائم عبر الممارسات اليومية، وأن القواعد والمعايير تحكم كل مظاهر الحياة اليومية. ويذهب بعضهم إلى حدّ الادعاء ـ وهذه هي حالة علماء المنهج الاتنولوجي (Les ethnométhodologues) وأنصار مذهب التفاعل ـ بأن صك ولادة المعيار الاجتماعي والقاعدة الجماعية مسجَّل في أقل الحركات الفردية، وفي الأعمال الأقل أهمية، والتفاعلات المباشرة الأقل قيمة. وفي الأساس، يتخذ الوجود الجماعي، في الحالتين، مظاهر مسرح ضخم مُزَوَّد بمنصة وحسب، ويندمج فيه الجمهور والممثلون: لكنّ الكلام والأعمال التي تُعبِّر عن نفسها فيه تختلف، بنظر الأوائل، عن تلك التي تتخذ من أُلفة الحياة الخاصة إطاراً لها، في حين أن كل شيء، بنظر الآخرين، هو مسرح، لأن كل فرد يُكْرَه على تمثيل شخصية خُلِقَت، وأُسْنِدَت إليه من قِبل آخرين، وفي أمكنة أخرى.

لقد كان الآباء المؤسِّسون لعلم الاجتماع يعلمون جيداً أنَّ هناك في كل المجتمعات أشكالاً مختلفة من السلوك، وأن بعضاً منها يظهر وفق تردد معين. وكان باريتو يقول غالباً أن كل فرد يجد نفسه موضوعاً في موقع معين لينجز فيه مهمة معينة، وأن هذه المهمة يُشار بها للآخرين بواسطة «بطاقة». فعلى سبيل المثال، تشير بطاقة المحامي إلى رجل ينبغي عليه أن يعرف نفسه فيها بالحق، وهو غالباً ما يعرف نفسه فيها، لكنه أحياناً لا يعرف شيئاً منها. وبرهن ماكس ويبر على أنه، من أجل عرض مختلف نماذج المجتمع، يجب بشكل مُسْبق، تبيُّن فئات الوظائف التي يقوم بها الأفراد، والتي يجدون أنفسهم موزَّعين فيها. وفي العصر نفسه بشكل ملموس، ظهر تعبير «الدور» في كتابات علماء الاجتماع الامريكيين، ومن أشهرها، على سبيل المثال، كتابات و.إ. توماس (W.I.Thomas) وإ.و. بيرجس (E.W.Burgess). لكن الصياغة العلنية الأولى

لمفهوم «الدور» أُعِدّت من قِبَل ميد (1934)، الذي جعل منه الشرط الضروري لتكوين الشخصية؛ وفيما بعد من قِبَل لينتون (Linton) (1936) الذي وسّع هذه الرؤية بربطه الدور بالوضع، والشخصية القاعدية والطبع بالبنية الاجتماعية. وهكذا، نُظِرَ للأدوار كأنواع من نماذج آمرة مثالية تتنظم حولها المواقف والتصرفات الفردية لكي تكون متفقة فعلاً مع مواقف وتصرفات كل المشاركين الآخرين بتطبيق النموذج نفسه. وبعد ميد ولينتون، أُخِذَ التعبير ثانية بطريقة حرفية تقريباً وغير نقدية، ما عدا بعض الاستثناءات البارزة، ومنها بحوث المنهجة المفهومية التي قام بها، على فترات عدة، بارسون، وفي وقت أخذَث ويلسون الذي جعل منه أحد المفاهيم الاستراتيجية في علم الاجتماع الحيوي، وعَرَّفه «كنموذج سلوك يُعلنه عدد من أعضاء مجتمع معين، ويُنتج أثراً على الأعضاء الآخرين».

وفي الواقع، فإنَّ هناك في مفهوم «الدور»، غير الدقيق بدون شك، والمُبْهم، والخطير ربما، حدساً يستحق أنْ يُعَمَّق. ما هو؟ أنَّ كل سلوك أو تصرف أو فِعْل يشكل جزءاً من وضعية تفاعل، أي من منظومة إتصال يجب عليها لكي تكون فاعلة أن تتضمن آليات تنظيم. وهذا ما يسمح للتصرفات الفردية بأن تبدي، في وضعيات التفاعل، أشكالاً ثابتة نسبياً، ومزودة ببعض الثبات والتماسك. وبالفعل، فإنه إذا كان لهذه السلسلة من الممارسات، المُسمَّاة بالعلاقات الاجتماعية، والتي من غير الممكن أبداً تفسيرها في ذاتها ولذاتها، أنْ تنتظم في تصرفات متفقة بعضها مع بعض بشكل متبادل، أي في سلسلة من العناصر التي تتضمن بعضها بعضاً بشكل متقابل، أو في مجموع متباين الأجزاء تقريباً، فإننا ندين بذلك لمفهوم «الدور». فالدور هو الذي يجمع كل العناصر المستخدَمة، والذي يوضح أساس التصرفات وطابعها المتواتر، ويدل على الطريقة والأسلوب الذي تكون العلاقات الاجتماعية بهما ممكنة، ويكشف القواعد التي تحكم الممارسات القائمة بين الأفراد. إنَّ مفهوم الدور يمثل الطريق الأقصر، والأكثر ملاءمة للوصول إلى فهم كيف ولماذا يكون الأفراد والمجموعات قادرين على التأثير بعضهم على البعض الآخر، وعلى إقامة علاقات فيما بينهم.

ويقوم هذا الحدس على ملاحظة مبتذلة مفادها أنه يُنْتظر مِنْ كلّ فاعل

يشغل وضعاً ما في بنية اجتماعية أن يتصرف بطريقة معينة. وهذا الانتظار، الذي يسمح، بمعنى ما، بالتنبؤ بمواقف الآخرين وتصرفاتهم، يُستَخْدَم في توجيه وتصحيح مواقفه الخاصة وتصرفاته. ضمن هذه الشروط، يكون لدى «الأنا» الامكانية، ليس من دون تردد وأخطاء، للتصرف بفعالية معينة، وللتحكم بمشاعر عدم الأمان التي تُنتجها أوضاع الشك بشكل محتم. ويعطي التنبؤ الوسائل لاختزال الشك الذي يهيمن على كل فِعل، ولمراقبة مشاعر التردد والدهشة، وللعمل بشكل خاص على المطابقة بين سلوك «الأنا» وسلوك «الآخر»، أي بين فِعْلين أو أفعال عدة.

وتُعَدُّ آلية عمل سيرورة التنبؤ معقدة جداً: فيجب، في البداية، أن نستدل من بعض الاشارات تأثير الآخر علينا، ثم نوجه بالمقابل تأثيرنا الخاص على الآخر. إنّ التكيُّف وتجربة علاقات التفاعل اليومية يجعلاننا تقريباً خبراء في استعمال الاستدلالات والتصنيفات، أي في القدرة على ترتيب الأحكام وتوزيعها في فئات عامة قليلة العدد نسبياً. وهذه القدرة / الكفاءة للدور هي سيرورة مستمرة تنطلق من اكتساب مستويات مجردة أكثر فأكثر في تمثيل الأدوار، إلى التحكم، الذي يتزايد نقاؤه دوماً، بمبدأ المقابلة بالمثل، مروراً بالحفاظ على هوية «الأنا» في سياق من التمايز الدائم. إنَّ كفاءة الدور، أي قدرته على استعمال معايير التفاعل بطريقة ملائمة، تسير جنباً إلى جنب إذاً مع تمييز أوصاف الأدوار، ومع أشكال الهوية المرتبطة به. ويكفي التفكير بكفاءات التصرف الاتصالي لفهم الطابع الأساسي، والهشّ والعابر، في الوقت نفسه، لمثل هذه السيرورة.

هكذا يُعْزَى موقف الفرد الآخر، مهما كان موقعه، إلى الفئة الملائمة، التي سبق أنْ علمنا كل أساليبها ومتطلباتها، أو إذا كنا نفضل، التزاماتها وحقوقها. ويكون استباق التوقعات ممكناً انطلاقاً من شبه اليقين بأنّ الآخر سيتصرف بطريقة مُحَدَّدة. ومن البدهي أن الفِعل الحقيقي والفعلي، أي سلوك الدور، يمكن أن يبتعد بشكل ملموس تقريباً عن فِعْل الدور كما حدست به التوقعات. ومن الممكن أيضاً أن تكون درجة تماثل سلوك الدور مع فِعل الدور ضئيلة إلى أقصى حدّ أو غير موجودة. في الحالة الأولى، سيجري الحديث عن امتثال، وتماثل وتغيّر (Paicheler، 1985)، وفي الحالة المقابلة

للانحراف أو للمراقبة الاجتماعية، سيتم تمييز الانحراف الأولي عن الثانوي، والانحراف كطريق وكمشروع عن الانحراف كسيرورة تحييد للعقوبات، أو أيضاً كوسم أو تفسيرات جديدة مرتدة إلىٰ الماضي (Cohen، 1966). ومع ذلك فقد تمَّ التحقق من أن الطبيعة الحَدْسيَّة للتوقعات تنبثق عن كون هذه الأخيرة تمتلك دائماً وفي كل الأحوال طابعاً معيارياً.

ويُوَلِّد الدور الاجتماعي، بسبب طابعه المعياري بالضبط، مجموعة ذات عيار واحد من أشكال السلوك، ولها علاقة مع وضع اجتماعي مُحَدَّد: إنَّ التطابق النظيري بين الدور والمعيار مطلق: فالمعايير تحدِّد الالتزامات، والأوامر، وتعليمات الأدوار، والقطاعات ومنظومات الأدوار، أي أنها تُشَكِّل السلوك، وتماثل بذلك بين الشخصية والطبع وبين المنظومات الاجتماعية الثقافية. إنَّ معرفة كيف أُسْنِدَت هذه الأدوار، ومِنْ قِبَل مَنْ، وكيف، ولماذا، وتبعاً لأي مبادئ وشروط، هي أسئلة تُحيل إلى مفاهيم المعيار، والتنظيم الاجتماعي، والسلطة والنظام الاجتماعي.

وبما أن مفهوم الدور ينجم عن اندماج مثمر لأبعاد مختلفة، وقطاعات أو قطع، فإنّ من المحتم أن نلاحظ أحياناً وجود تضارب بين سلوك الدور والتوقعات المقابلة له. كما يمكن أيضاً أنْ لا يستطيع ممثل أو مجموعة ما الامتثال إلى التوقعات الملازمة للدور، أو أن لا يرغبا في ذلك، أو أنْ لا يتوصلا للتصرف بطريقة موافقة أو حتى ملائمة لها. ويمكن لعوامل عدة أن تكون سبباً في ذلك: فالدور و/ أو التوقعات إما أن تكون مُبْهَمة أو غير متأقلمة، وغير قادرة على الحصول على الإجماع وإثارته؛ وإما أن يثير الدور توقعات متناقضة أو متنافسة في داخل منظومة أدوار، وإما أن يكون الدور قسرياً إلى حدٍ يصبح معه كل انقطاع أو فظاظة أمراً لا يُطاق. وفي كل هذه الحالات، سيجري الحديث عن توترات بين الأدوار.

إنّ توترات الأدوار يمكن أنْ تصيب شخصية الممثل أو المنظومة الثقافية في مجملها، ولهذا السبب تُكَرَّسُ عناية خاصة لحلّها. وبالفعل، فإنه يتم عبر التكيُّف استخدام آليات وسيرورات تستبعد التوترات، وتسمح بسير العمل المنسجم لسيرورات التفاعل، في الوقت الذي تحسِّن فيه وتزيد من قوة الإجماع، وتخلق صمّامات أمان عديدة (منظومات مراقبة، وتكوين وتعلّم في

تسلسلات القيم، وفي العقلنة، مروراً بالكبت، والانحراف، والجنون، وخلق نماذج معيارية جديدة)، بفضلها تُسَهِّلُ بشكل كبير عملية التعرّف الفكري والجماعي على القيم والغايات الاجتماعية، كما تُوَسِّطُ من خلال التوقعات، الحَدْسِيّة والمعيارية، للأدوار (Biddle، 1979).

وللتخلص من هذه التوترات، نحاول اليوم القيام بعملية مطابقة بين الدور وسلوكه، وذلك بفضل أشكال مختلفة وبارعة جداً من التأسيس والاستبطان. لكن التنسيق بين الأدوار العديدة للفرد، في المجتمعات الحديثة، يكون معقداً بقدر ما تصبح التوترات حتمية. ولا يتم التوصل غالباً لاستبعادها إلاّ بواسطة إعادة تعريف معمَّقة للأدوار، كما يحدث اليوم، على ما يبدو، بالنسبة لأغلبية الأدوار الجنسية (Duncan، 1978) والأدوار العائلية. وبشكل خاص، فإن الأدوار المرتبطة بالطفل تخضع حالياً لتعديلات جذرية، كما يشهد على ذلك، من بين أمور أخرى، الدعوى التي أقامها توم هانسن، البالغ من العمر أربعة وعشرين عاماً»، على والديه، بسبب «عدم كفاءتهما كأبوين». إنَّ الوالدين يستطيعان، بالتأكيد، كما يقول نص الاتهام، ارتكاب أخطاء خلال عملية تكييف أطفالهما، لكنّ عليهما، مع ذلك، الاعتراف بمسؤوليتهما عن النتائج التي أدت اليها (ولهذا السبب طلب الشاب إلى المحكمة أن تحكم على الوالدين بتعويض قُدِّرَ بثلاثمئة وخمسين ألف دولار).

3 ـ أما التعديلات الأساسية والأكثر أهمية، ـ حيث يمكن أن تقلب رأساً على عقب المفاهيم التقليدية للبنية الاجتماعية بصفتها منظومة أدوار ـ فهي تلك التي يمكن ملاحظتها في كل الأدوار المرتبطة بنشاط العمل. وبخاصة في الأدوار المهنية (Rüschenmeyer، 1980).

والعنصر الأكثر بروزاً هو التقدم الكمي غير العادي في المهن الفكرية والعلمية والتقنية، والتنوع الدقيق في كل النشاطات الفكرية التي لا تُفَسَّر إلاّ جزئياً بعبارات التخصص والأدوار. فبدلاً من أن يساهم تكاثر المثقفين، ومشاركتهم في إنتاج المعرفة واستعمالها، في نمو خصوصيتهم وانطلاقها أدى ـ بالعكس ـ إلى إضعافها بقوة. فالمثقفون، المندمجون في بُنى العمل والأجر القائمة، والمُؤَطَّرين بصلابة في بُنى بيروقراطية ـ تسلسلية، يفقدون اليوم وللأبد أدواراً، وأوضاعاً ووظائف ومواهب كان يبدو حتى الآن أنها تميزهم

بشكل أو بآخر. إننا نشهد نوعاً من التجانس بين كل الأدوار المتعلقة بالنشاطات الفكرية، بشكلٍ موازٍ لتنافر مطلق فيما يتعلق بأساليب الوجود، والسلوك، والمعتقدات، والآراء والمعارف، والحِكَم. فليست الفروق في التكوين هي التي تتلاشى أكثر فأكثر فحسب، وليست بيانات المؤهلات هي التي تتجه لأنْ تكون متكافئة إلى الحد الذي تصبح معه برامج التكوين شكلية بصفة بحتة، وإنما الوصول إلى أدوار عديدة هو الذي يكون ممكناً بواسطة مجرد إجازة جَامعية، مهما كانت. ويبدي كل السكان العاملين في القطاع الثالث تقريباً نموذجاً من التكوين ومن كفاءات الدور القابلة للتغيير فيما بينها عملياً.

ماذا يمكن لهذا الأمر أنْ يعني بالضبط؟ من المستحيل أن نقول ذلك بدقة، لكن من الممكن افتراض وجود انقطاعٍ عميق بين التكوين / الكفاءة والدور الذي ينبغي الاضطلاع به، والذي اضطلِع به بالفعل. هل يجب الإقرار اليوم بأن التكوين ليس إلاّ نموذجاً خاصاً للتكيُّف يسمح بإنجاز أدوار غير قابلة للتحديد فيما يتعلق بمضامينها وحدودها؟

ما يبدو بوضوح، إنما هو إنمحاء خصوصية كل الأدوار التي ميزت المهن حتى الوقت الحاضر. لقد حطم التخصص القوي تماسك المجموعات المهنية، وخلق صدوع عميقة في الواجبات الأدبية، وفجَّر الأدوار التي قُنِّنت أحياناً بعناية، وأثار بذلك قضايا مقلِقة، وتوترات، واختلالات، واختلافات. ويعطي الطب، والتعليم والقضاء، والصحافة مادة لأمثلة لا تُحصَى. وعلاوة على ذلك، فإن التخصص يُقَسِّم الكفاءات، ويُدْخِل الانقسامات، ويزعزع المعايير التي تضفي طابعاً شرعياً على الأدوار وعلى سلطة المهنة والسلطة في المهنة، ويُنتج تضخماً في الأعداد. ومن هنا ينبع الرفض المحتّم للأدوار المهنية، ومنظومات الأدوار، والسلطة والشرعية.

لقد حوَّل التغيير الاقتصادي والاجتماعي والثقافي أحياناً وبشكل كامل، مضمون الدور وطبيعته، وبالتالي ممارسة المهنة، واستقلالها، وعلاقاتها. وفقد التمييز بين العمل المستقل والعمل التابع المعنى الذي كان قد عُزِيَ له حتى ذلك الحين. وتحوّل الاستقلال إلى نمط من العلاقات بين الفرد أو المجموعة التي ينتمي إليها وبعض العناصر المركبة لبيئته. ولم تَعُد كلمة «استقلال» قابلة

لتبديلها، بمعنى ترادفي، بكلمة: حرية، إدارة ذاتية، تحديد ذاتي، كما أنها لم تَعُدْ النقيض للخضوع، والامتثال، والاستلاب، والتبعية. وقد أصبحت مضامين الأدوار المهنية، القابلة أقل فأقل للتحديد، عاجزة عن إثارة توقعات دقيقة. ولم يَعُد التحضير لمهنة ينتهي بممارسة هذه المهنة نفسها. هل هذا القصور في النزعة المهنية الذي يبرز أكثر فأكثر هو نتيجة أم أثر؟

لقد وجد الكُهَّان، والحقوقيون، والمهندسون، والكيماويون، والمعماريون، والاقتصاديون وعلماء الاجتماع في التعليم مجالاً مُبهماً للعمل المهني. أما النتائج التي يمكن ملاحظتها على المستوى الفردي (والمستويات الأخرى أيضاً) فهي: القلق فيما يتعلق بالهوية والدور، القلق فيما يتعلق بالمستقبل، عدم الرضى عن عمل يُنجز بعناء، الكبت، والحقد. لنفكر بالطبيب الذي قُدِّمَ دوره دائماً كحالة مدرسية حقيقية. لقد أظهرت بحوث حديثة أن دور الطبيب، بالنسبة لجزء هام من الجسم الطبي، يجب أنْ لا يختزل في المظاهر التقنية للطب وحدها، وأنّ من الأهمّ كثيراً ممارسة مهنة مفتوحة اجتماعياً ومفيدة؛ ومع ذلك، فإن أي شخص لا يقدر أن يبين بدقة ما هي الفائدة المقصودة. هل نوجد هنا أيضاً أمام تغيرات جذرية في مضامين الأدوار المهنية؟

لقد تمَّ، من خلال تجميع أجزاء من معلومات متنوعة، استخلاص انطباع بوجود ترابط قوي بين التوزُّع بناء على فئات سنّ للمهن والشك حول الدور المهني وميوعته. وهذان العنصران يجب أن يكونا حاضرين في الذهن عندما نعتبر أن العمل التابع يمثل، في أوروبا على الأقل، أربعة أخماس كل نشاطات العمل، وأن القطاع الثالث الذي يضم المهن الفكرية يحطم كل الأرقام القياسية، وأن انتقال النخب بين المجتمع المدني، والمجتمع السياسي والدولة بطيء فيها ومُضنٍ إلى أقصى حدٍ، وأن المناصب التسلسلية العالية يتم الحصول عليها تبعاً للسنّ، وأن الترقيات على كل المستويات بطيئة جداً، وأن فئة السن، في شكل القِدَم، هي التي تمنح الوضع بشكل دائم تقريباً.

4 ـ يُعَدّ مفهوم «الوضع» (Le status) مكملاً لمفهوم الدور، ولكن إذا كان لهذا الأخير بُعْد اجتماعي جزئي (Microsociologique) فإن الأول يطالب لنفسه ببُعْد اجتماعي كلي (Macrosociologique).

في الأصل، كان المعنى العام للوضع هو معنى الحالة، الشرط، الوضعية، والموقع، لكنّ لديه أيضاً على الأقل ثلاثة معانٍ نوعية خاصة: الأول معنى الحالة، الطبقة، الوضع المدني والاجتماعي المُعْطَى بالولادة، أي إنسان حرّ أو عبد؛ والثاني هو الوضع المستقر، المضمون، المبني على المِلْكية، والذي يمكن أن يُفهم أيضاً كازدهار ورفاهية؛ والثالث هو معنى (Status aetatis).

وأخذ التعبير، على يد الحقوقيين، معنى القدرة القانونية، ثم الوضع القانوني المشابه، وأخيراً معنى مُرَكَّب من قوانين أساسية تؤسِّس تنظيم الجماعات، أي مجموع المعايير التي تُنَظِّم ممارسة نشاط ما؛ وفي العلوم الاجتماعية، وبخاصة لدى مين (Maine) وسبنسر (Spencer) يعني تقريباً المرتبة، ولكن بثلاثة مفاهيم مختلفة: **1** ـ كوضع اجتماعي، **2** ـ كوضع نفوذ، **3** ـ كشكل نوعي خاص للعلاقة مع الغنى والثروة، أي بعبارات أخرى، كتسلسل في الامتيازات.

وفي وقت لاحق، استعمل التحليل الاجتماعي هذا التعبير بمعانٍ متعددة ومتنافرة دائماً: باعتباره نقيضاً للعقد، ومعارضاً للطبقة الاجتماعية، وباعتباره سلالة، ونفوذاً، الخ. وكان لينتون هو الذي سعى إلى استبعاد الغموض والالتباس منه، وإلى تخليصه من شوائبه، وإضفاء طابع المفهوم المتماسك عليه. وقد اختزله عملياً في مجموعة بسيطة من الحقوق والواجبات، ودمجه بالوضع الاجتماعي وربطه بالدور، مع تأكيده دائماً بأنه لا وجود لدور من دون وضع، ولوضع من دون دور. وهكذا أصبح مفهوم الوضع مقولة اجتماعية. فالدور يُكوِّن تقريباً مُحَصِّلة نماذج ثقافية، ويشكل، بالتالي، جزءاً من الثقافة التي تتفرع منها كل التصورات السلوكية، في حين أن الوضع هو المكان المشغول في لحظة معينة في المجال الاجتماعي؛ إنه يُعَد بالنتيجة جزءاً لا يتجزأ من التنظيم الاجتماعي، وبشكل أعم من النظام الاجتماعي. إنّ الوضع يوزع الأفراد إلى فئات مختلفة وقابلة للتمييز وفقاً لسلالم تسلسلية.

ويُعَدُّ هذا التسلسل واقعاً عاماً: فكل المجتمعات متسلسلة. وكما كتب بروديل (Braudel) بشكل ملائم جداً «إنّ أي مجتمع لا ينمو بشكل أفقي، وعلى قدم المساواة. فكل المجتمعات متسلسلة بشكل صريح... وحتى

مجتمع الآلهة اليونانيين ـ على الأوليمب ـ كان متسلسلاً. . . فلا وجود لمجتمع من دون هيكل، من دون بنية» (1979، ص: 411). إلاّ أن هذا «النظام التسلسلي ليس بسيطاً أبداً، فكل مجتمع يتنوع ويتعدد؛ وينقسم على نفسه. وهذا الانقسام يُمَثّل على الأرجح وجوده» (المرجع السابق ـ ص: 413).

لنباشر بالدراسة من خلال مقولة النظام. إنّ الفرد يمتلك وضعاً. وهذا الوضع ينتمي لمجموعة من الأوضاع الأخرى، المتسلسلة كلها بحيث يكون أحدها متفوقاً بالنسبة للآخر. وهذا ما يسمح بدقة بالحديث عن الوضع كما لو كان الأمر يتعلق بشيء واحد ووحيد. إنَّ الدور يكون مستقلاً عن العمل المباشر للفرد، وهو يُحدِّد قدرته، ويثبِّت حدوده، ويميز أنواع السلوك التي يمكن الاعتماد عليها شرعياً. وعندما يتصرف الفرد ويُرَوِّج للحقوق والواجبات المكوِّنة لوضعه، يقوم بانجاز دورٍ ما، وباختصار، فإن الوضع يندرج في شبكة من العلاقات التي تقوم بين الممثلين بشكل مستقل عن صك إرادة علني، ويبني العلاقات بين الأفراد والمجموعات وفقاً لنماذج معيارية إكراهية بشكل متبادل. إنَّ من المناسب، بحسب لينتون، التمييز بين نوعين من الأوضاع: الأوضاع التي يحتلها الأفراد بشكل مستقل عن قدراتهم واختلافاتهم الفطرية أو الوراثية، والأوضاع المكتسبة، المرتبطة بمؤهلات خاصة يتم الحصول عليها أو بلوغها من خلال المنافسة والجهد الفردي أو التعلُّم الخاص.

الاولى تمنحها الولادة أو بعض الخصائص التي لم يخترها المستفيدون منها عمداً (الجنس، السن، القرابة، العرق، الخ). والثانية تمنح بمقتضى الاختصاصات والتجارب والإعانات التي تنتقيها المجتمعات وتعطيها القيمة.

وإذا أهملنا هنا مقاييس الولادة والعرق التي تتيح المجال، عندما تمنح آلياً، لظهور نظم عرقية أو طبقية مغلقة، فإنّ من المناسب إيضاح أنّه إذا كانت كل المجتمعات تتضمن أوضاعاً، فإنَّ تنفيذ هذه الأوضاع يتغير مع ذلك تبعاً لاختيارات تنجم عن القيم، وعن إشباع الحاجات المحدَّدة بالقيم الثقافية. إنَّ كل المجتمعات تُظهِر تفضيلات، ولديها عدد كبير من الأوضاع، وتُقدِّم بشكل مختلف الأفراد وتسلسلهم على أساس خصائص تُقَوَّم بشكل خاص: السنّ، الجنس، المهارة والقوة، الشجاعة والحكمة، وهكذا دواليك. لكن الكثير من

هذه التقويمات غير قابلة للتفسير، حتى ولو رجعنا منها إلى ما يسمّيه تالكوت بارسون «وظيفة إنجاز مهمات مفيدة للمجتمع». فتقسيم العمل حسب السن، على سبيل المثال، يمكن تفسيره بعبارات بيولوجيه. ولكن ماذا بشأن التقسيم القائم على الجنس؟ إن كل النشاطات قابلة للاتفاق مع تربية الأطفال، وأي منها لا يتطلب خصائص تُعَدُّ النساء محرومة منها. وإذا كان رجال قبيلة الهوبي (Les Hopi) يغزلون الخيوط وينسجونها ويخيطون الملابس، بينما يعتبر جيرانهم من قبائل النافاهو (Les Navoho) أن هذه الاهتمامات تعود للنساء، فإن ذلك يكون تبعاً لمقاييس أعدّتها القيم الثقافية. لنأخذ الحالة التي حلّلها لينتون في عام 1940 (وآخرون فيما بعد)، والمتعلقة بالتنظيم الاجتماعي لقبائل التانالا (Tanala) بمدغشقر، ولقبائل هنود الكومانش. فلدى التانالا توجد أوضاع مختلفة للنساء وللرجال. والفئتان متسلسلتان بشكل صارم. في فئة النساء، يوجد وضع الفتاة الصغيرة، ثم اليافعة، والزوجة الثانية، والأم والمتجاوزة لسن اليأس؛ وفي فئة الرجال: الطفل، والرجل المتزوج، ورئيس العائلة والجد الأول والثاني. وبعد الموت، هناك سلسلة من الاوضاع الأخرى في عالم الأسلاف. وبالنسبة للجنسين، تكون السلطة والنفوذ والوضعية في المجتمع على علاقة مع السنّ وتتغير معه تبعاً لدالّة مستقيمة. أما في قبائل الكومانش، فالأمر يختلف كلياً: فالخصوصية التي يقدِّرها هذا المجتمع المحارب هي القوة. ولهذا يبلغ وضع الفرد أوجه بين الثلاثين والأربعين سنة، ثم يتناقص مع ضعف قوته الجسدية. فالكهل يحتل وضعاً أدنى. وتتمتع المرأة بوضعها التام عندما تكون أماً. ثم تفقد نفوذها وتصبح كياناً مُهْمَلاً في المجموعة عند تجاوزها سن اليأس، وبعد زواج أبنائها. هنا أيضاً يُؤخذ السن بالحسبان كواقع ثقافي. ويوجد صعود متواصل للوضع في مجتمع التانالا، وصعود وهبوط لدى قبائل هنود الكومانش. وفي الحالتين يعود الأمر إلى القيم الأساسية: عبادة الاسلاف التي تعطي القيمة للكهول الذين يقتربون من الموت، وسيلتحقون قريباً بعالَم ما ورائي مُحاط بالتبجيل والاحترام؛ والمجتمع المحارب الذي يجب عليه بالضرورة أن يعطي القيمة للقوة، ويحرم بالتالي من أي وضع أولئك المحرومين منها.

والجنس أيضاً له وظيفته في إسناد الأوضاع: إنَّ الأمثلة تكثر (Sullerot، 1978) وتَدع كل شيء يبدو بوضوح بحيث أنه إذا كانت هناك فروق تشريحية

تميز الجنسين، فإنّ سمو الرجل على المرأة، وهي ظاهرة عامة في كل المجتمعات، يُعَدُّ واقعاً ثقافياً (Rocheblave-Spenlé، 1964) وهو بالتالي متغير وتعسفي.

وإذا انتقلنا إلى الأوضاع التي تُسنِدها أُنظمة القرابة، نلاحظ مجدداً أن هذه الأنظمة نفسها تخضع لأنظمة قيم؛ وقد أبرزت بحوث شورتر (Shorter) (1975) عن الأسرة، وأريس (Ariès) عن الطفل والحياة الأُسرية (1960) هذا الواقع بشكل رائع، وقدمت وفرة من البراهين التي تثبت، فضلاً عن ذلك، البراهين التي حصدها علماء الأنثروبولوجيا (Roheim، 1950). والمعاينة نفسها تصلح بالنسبة للمجتمعات الطبقية: فالأوضاع تُنقَل من الأفراد إلى المجموعات، وهذه تُسَلْسَل فيما بعد وفقاً للمقاييس نفسها التي وصفناها بالنسبة للأوضاع الفردية، مع فارق واحد تقريباً، يتمثل في أنّ القيم المُسَلْسِلَة تتكون في أيديولوجيات، وهذه الايديولوجيات تموِّه القيم الأصلية. وبشكل مستقل عن طبيعة الوساطات، فإن القيم هي دائماً التي تعطي معنى للمواقع، والفروق، والصفات، والسمات، والخصائص، والنشاطات والنوعيات: ومن دون إسناد هذه المعاني لا يمكن للجمال الجسدي، ولا للبراعة وللخصائص وللنفوذ، ولا لأي شيء آخر أن يُكَوِّن الوضع. ومثال العمل اليدوي، الذي يُعَدّ وضعه أدنى من العمل الفكري، هو أيضاً بليغ الدلالة. على أي شيء يتأسس الفرق بين الأوضاع؟ على تقويم الكفاءة، والبراعة، والمخاطر والجدارة، وعلى الحطّ من قيمة بعض الخصائص الأخرى المهيمنة في العمل اليدوي.

إنّ كل الصفات المُسْتَعمَلَة، في أي ثقافة مهما كانت، كمقاييس من أجل إسناد الأوضاع، تصبح ذات دلالة، حتى عندما تصدر عن استعدادات مُسْبَقة، وبنى انفعالية، ودارات هرمونية، ووقائع بيولوجية، وذلك منذ أنْ تُقَوَّم من قِبل تلك الثقافة، وتُعَدّ البحوث الانثروبولوجية للوي (Lowie) وكروبر (Kroeber) بليغة: فبراعة هنود البراري، وثروات قبائل الميدو (Maidu) الشمالية، والكواكيوتل (Kwakiutl) والشوشوني (Shoshoni) والشيبشا (Chibcha) والماوري (Maori) في نيوزيلندة الجديدة، وكذلك الماساي (Masaï) في افريقيا، تنجم كلها عن التقويم الثقافي، القاعدة الوحيدة لإسناد

الأوضاع. وفيما يتعلق بالظواهر الروحانية والمقدسة أيضاً، لاحظ بعض الباحثين، ومن بينهم باستيد بشكل أخص (1970؛ 1971؛ 1975) أن القدرة على الاتصال مع ما فوق الطبيعي عبر الصوم والتعذيب، والحلم، وكذلك عبر الأزمات الصَرَعية وأشكال الجنون المختلفة (Bastide، 1965) يمكن أن تكون عاملاً مُسْنِدَاً للأوضاع إذا كانت مادة لتقويم ثقافي.

وإذا شئنا الاختصار بشكل فظّ، يمكن القول أنَّ أي صفة أو جدارة أو نعت أو خصوصية، سواء كانت طبيعية و/ أو بيولوجية، يجب أن تخضع لسيرورة تقويم ثقافي من أجل أن تصبح خصوصية مُوَزِّعة للأوضاع. إنّ القيم إذاً هي التي تحدد الأوضاع دائماً، والأوضاع دائماً هي التي تثبت المواقع. والقيم هي التي تعطي مضموناً ومعانيَ للتقدير الممنوح إلى فرد، أو إلى مجموعة، أو إلى فئة من الأفراد. والتقدير يُحَدِّد درجة الاقتراب من النعوت (أي الصفات الفردية) والخصائص (أي النشاطات والخواصّ والعوامل الأخرى) بالنسبة لقيم مجموعة ما أو تقويماتها.

وبالرغم من الفروق البارزة تقريباً بين مجموعة ثقافية وأخرى، فإن هناك واقعاً لا يمكن دحضه، وهو أن الوضع لا يمكن تفسيره بشكل شامل إلاَ إذا رُبِطَ بالقيم التي تحمله. ويُلاحَظ عادة أن الأفراد والمَجموعات ذات الوضع الرفيع تُعتبر قريبة، أو أقل بُعْداً، عن مصادر القيم.

ونعلم أيضاً أنّ الأوضاع تنتهي إلى توليد منظومة تنضيد اجتماعي ذات قيم خاصة، وذلك عبر سيرورات معقدة من الوساطات والمحاكمات العقلية، وعلى سبيل المثال، تتيح السلطة والنفوذ، في المجتمعات البدائية، المجال لظهور أوضاع متميزة ولكن غير متعارضة، وذلك لأن النفوذ يمكنه أن يمنح السلطة، وهذه بدورها تزوِّد صاحبها بالنفوذ. وفي المجتمعات المعقدة، تمتزج هذه الأوضاع وتتشابك. ولهذا فإن منظومة الأوضاع هي التي تبدو هنا الأكثر أهمية، وليس القيمة التي أسّستها. وهذا الأمر يجعل من الصعوبة بمكان دراسة المجتمعات الحديثة ويقود إلى عزو سيرورات التنضيد الاجتماعي للنزاعات الاقتصادية ولتوزيع الثروة أحياناً وإلى الصراع من أجل التحكم بكل أشكال السلطة أحياناً أخرى.

ومهما كانت الأجوبة المعطاة على قضايا التنضيد الاجتماعي، فإن من

المهم الاشارة إلى أن طبيعة الوضع تُشتق دائماً من قيمة اجتماعية. وتنشأ العوامل المحددة لمنح الأوضاع بشكل بدهي عن القدرات الشخصية وجدارة الفرد واستعداداته (الذكاء، الاستقرار الانفعالي، النزاهة، الأخلاق) لتوزيع منح، والعمل بحيث تدركها أغلبية الأشخاص بصفتها تلك أثناء التفاعل، فالوضع الأرفع يقابل بدقة القبول الاجتماعي الأوسع. لكنها حالة نادرة نسبياً، لأننا إذا تبعنا برهان هومانز (Homans) (1961)، سيبدو أنَّ الأفراد يقومون، على أساس مبادئ العدالة التوزيعية وتطابق الأوضاع، بمقارنات متواصلة بين الأرباح والتكاليف والألقاب، بحيث أنّ التكافؤ في التقدير يمكن أن يتغير.

ومع ذلك فإنّ هناك سيرورات مختلفة تضمن استمراراً نسبياً للوضع، حتى في المواقع التي يكون مُهدَّداً فيها. وهذا هو السبب الذي من أجله تتوصل المجموعة أو المجموعات للحفاظ على تماسكها، وبالتالي لتعزيز وجودها، والتصرف بحيث تكون الأوضاع، بشكل دائم تقريباً، مقبولة أو مُعَاشة بصفتها متفقة مع القيم المعترف بها، وذلك ضمن منظور حماية التوازن والتماسك بين الأوضاع والأدوار. إن المثال المستمد من هومانز مُعَبِّر أكثر من أي برهان: «في مصنع للآلات. . . كانت هناك فئتان من العمال لكل منهما أوصاف مختلفة: المكلفون بصيانة الآلات والمكلفون بتشغيلها. الأوائل كانوا أعلى من الآخرين فيما يتعلق بالقِدَم والأجر والكفاءة المهنية. وكان عمال التشغيل يستعيرون غالباً الأدوات من عمال الصيانة، ويهرعون ليطلبوا إليهم المساعدة عندما كانوا يواجهون صعوبات ميكانيكية، وكانت طلبات المساعدة هذه متفقة مع دونيتهم الشخصية. لكن عمال الصيانة، من جانبهم، كانوا يترددون في استعارة أدوات أو طلب مساعدة من عمال صيانة آخرين، وفي المرات النادرة التي كان هذا الأمر يحدث فيها كانوا يحاولون اعتبار الشيء كما لو كان من فِعْل المصادفة. وهكذا كانوا يوحون بأنهم غير محتاجين للمساعدة، وإنما يريدون ببساطة الاستفادة من المناسبة من أجل اختبار تجاربهم، والحديث عن المشاكل التقنية ذات الفائدة المشتركة».

ويمكن القول بأن العدالة التوزيعية، أي المزايا الشخصية، وتطابق الأوضاع (تماسك الأوضاع، وقوتها، وتوازنها وتعادلها)، والإجماع حول

القيم، وكذلك الحاجة للتقويم الشخصي، تمثل عوامل لاستقرار بُنى الوضع، في الوقت الذي تُعَدّ فيه أيضاً عوامل تغيير وثورة في هذه البنى نفسها. إنّ ضعف أحد هذه العوامل، أو اختلال توازنه يمكن أن يكون سبباً لتعديلات جزئية أو كلّية.

عندما لا تكون النتائج الفردية متناسبة مع المزايا، وعندما يخضع فرد ما لمنبهات مختلفة عن تلك التي يخضع لها آخر، يحدث بين الفرد ووضعه تنافر سيُوَجّه السيرورات الادراكية الفردية نحو حالة أخرى للتوازن بين القيم النوعية (Piaget، 1967، طبعة 1977، ص: 100 ـ 142)، ثم نحو أوضاع أخرى ومنظومات أوضاع. وستؤدي الحاجة للتقويم، وعوامل خارجية أخرى أحياناً، لحث الفرد والمجموعة على إعداد تسلسلات جديدة للقيم، وتأسيس منظومة جديدة للأوضاع.

لندع جانباً اكتساب الأوضاع وفقدانها اللذين يثيرهما التحرك الاجتماعي (الصعود والهبوط)، وفقدان الأوضاع بسبب البواعث العرقية، والدينية والأيديولوجية وغيرها، والنتائج التي تحدثها هذه العوامل على الذات والشخصية، وعلى الطابع الثابت والمتوقع للتجارب، وعلى سلوكنا وسلوك الآخرين تجاهنا، وعلى الأمراض (Bastide، 1972)، وعلى طريقة التمييز والحكم (Bourdieu، 1979)، ولنكتفِ بملاحظة أن الأوضاع توزع الأفراد والمجموعات في فئات متنوعة (جمعيات، منظمات، طبقات، الخ) مرتبة تبعاً لمقياس نفوذٍ يمكن أن يؤدي لولادة تفاوتات وبالتالي صراعات، وذلك من دون دمج الطبقات مع التنضيد الاجتماعي، ودون رفض تسلسلها.

5 ـ اعتبر علم الاجتماع الأكاديمي حتى الآن أن منظومة الأدوار، ومنظومة الأوضاع وثنائي الدور/ الوضع بمثابة مصادر لحوافز، وتعويضات ونماذج معيارية، وبمثابة الأداة المريحة والأكثر ملاءمة لسير المجتمع، ولنمو الجدل بين التكامل والتمايز، وبين الاجماع والإكراه، وللمراقبة الاجتماعية والهيمنة. وكوسيلة لتصنيف الأفراد والمجموعات على قاعدة غير القاعدة الاقتصادية (ولكن غير معارضة لها)، كان ثنائي الدور / الوضع ـ المرتبط بقيم ونماذج ثقافية تسمح باعداد مقاييس نفوذ خالقة لحوافز والتزامات ـ يُدْخِل الاستقرار في أنواع السلوك الفردي وقابلية التوقع في الأجوبة السلوكية. وتُبْعِد

بذلك التماثل والتقلب الانتاجيين المعاكسين في سبيل غايات المنظمات البيروقراطية ـ العقلانية.

ومنذ عقود عدة، عرفت المنظومة أزمة عميقة وسنذكر في هذا الصدد بعض الأمثلة. فالأصل الاجتماعي للضباط الكبار في الجيش الايطالي تغيّر: فقد تمّ الانتقال من خمسين بالمائة من ممثلين للطبقة الوسطى في عام 1914 إلى سبعة وثمانين بالمائة في 1930، وإلى نحو تسعين بالمائة في عام 1979 (وهي نسبة مئوية ترتبط بالجنرالات الذين ما زالوا بالخدمة الفعلية في كل الجيوش، وفي أدوار الاحتياط حتى 31 كانون الأول / ديسمبر 1978). وتترافق هذه الظاهرة مع زوال المحبة تجاه المهن العسكرية، وانخفاض قيمتها، اللذين ولّدتهما وحافظت عليهما بقوة أساليب الحياة الحالية. وبالفعل، تناقص عدد طلبات القبول في الأكاديميات العسكرية للجيوش الثلاثة (البرية والجوية والبحرية) بنسبة 28 بالمائة بين عامي 1966 و1975. وكانت النسبة بين عدد الطلبات وعدد المناصب الموضوعة قيد المباراة، في عام 1974، 16 إلى 1 بالنسبة لتلاميذ الضباط في سلك الدرك، مقابل 1,5 إلى 1 بالنسبة لتلاميذ الضباط في الجيوش الثلاثة. وبين 1970 و1974 تغير مؤشر التفضيل بالنسبة لسلك الدرك من 12 إلى 16 وفي الجيش البري من 1,7 إلى 1,5. ويشهد هذا الأمر على تغير في المقياس: فالعامل الأهم للتفضيل ليس مستوى الأجر، ولا طبيعة المهنة (الصعوبة في سلك الدرك: عدد المناصب محدود، استحالة الوصول إلى المراكز القيادية العليا، وإلى المناصب التسلسلية الأعلى في الدفاع، الخ). وإنما الصورة والأهمية المُعْطاة للمنفعة الاجتماعية للدور المرتبط بالمهنة.

وفي مجتمع كالمجتمع الايطالي، المتميز بقيم راسخة في عدائها للصناعة، وحيث الحاجة لتحقيق الذات وتوفير الأمن المادي واضحة المعالم بشكل خاص، وحيث تُعَدُّ الثقافة السياسية والاقتصادية غريبة عن مشاكل التنظيم والفعالية والتوازن بين التكاليف والأرباح، وحيث الدولة والمجتمع المدني منعزلين بعضهما عن بعض بشكل خاص وغير مكترثين كلاهما بالآخر، وحيث الفروق بين النماذج الثقافية تقلّ بشكل دائم، يفقد الدور والوضع جزءاً كبيراً من أهميتهما.

وفي إيطاليا دائماً، وفي أواخر سنة 1976، تمَّ إعداد مقياس جديد للجاذبية المهنية، وذلك من خلال القيام بدقة باتباع الاجراءات (القديمة والتي تم تجاوزها) التي كان انجيلو باغاني (A. Pagani) قد اتبعها للمرة الأولى في عام 1960. فقد تغير إدراك جاذبية المهن، لدى الرأي العام، بالنسبة لما كان عليه الحال قبل ذلك بنحو خمس عشرة سنة. فعامل المصرف انتقل من المرتبة السابعة إلى الرابعة، والطبيب صعد من الرابعة إلى الثالثة، والمهندس المعماري هبط من المرتبة الثالثة إلى السابعة. وفي المرتبة الثامنة ظهرت مهنة ضابط الدرك. أما المهن الأخرى فلم تتعرض لتغيرات ملحوظة. لكن فرزاً منفصلاً لدى الأفراد الذين يتراوح عمرهم بين ثمان عشرة وخمس وثلاثين سنة كشف عن وجود جاذبية مهنية مختلفة كلياً عن السابق. فاستاذ الجامعة يخلي المكانة الأولى للمُنَشِّط الثقافي. وفي المكانة الثانية نجد المساعد الاجتماعي، ثم الفنان، ثم الطبيب. إلاّ أنه يجب عدم إعطاء مقاييس الجاذبية هذه دلالة أكثر مما لها في الحقيقة، ومع ذلك فإنها توحي بواقع أن الأوضاع المؤَسَّسة بشكل مباشر أو غير مباشر على الانخراط في العمل، والتي تتيح المجال لأساليب حياة محددة هي في طريقها للاضمحلال. إن الثقافة وأساليب الحياة المقترنة بنموذج مُحَدَّد للزمن الحرّ والاستهلاك كانت تغير طبيعة العامل الذي يمنح الوضع. ففي أيامنا الحاضرة نعطي قدراً أقل من التقدير والوزن للتوافق بين خصائص الفرد وتأكيد القيم واشباع حاجات المجموعة. وما يمنح اليوم الوضع، إنما هي نشاطات ومواد في متناول الجميع، والجميع قادرون على تبنيها وتبادلها في شبكة من العلاقات الرمزية والمحدَّدة غايتها ذاتياً. والعمل لم يَعُد قيمة إنجاز ولا طريقاً لتحقيق الذات. وبدأنا نشهد موت وتغيّر هيئة الأدوار والأوضاع القديمة وانبثاق قيم أكثر انتشاراً، وأكثر رسوخاً في الحياة العادية، في الخطر، وفي المأساة والفرح؛ قيم مصنوعة من تذوق الابداع والاستكشاف، ومجردة من أي ضمانة أيديولوجية، وتطمح لتحسين العلاقة بين أشكال الكفاءة والمجتمع، ولإضفاء طابع ديمقراطي عليها، وللتأثير في مجال المجتمع المدني. إنّ الحركة النسائية، وحركة أنصار البيئة، والحركات المنبثقة عن الأقليات المختلفة، وكذلك كل الحركات التي تسعى لخلق خيارات أخرى وتعبئة الطاقات وتحريك النسيج الاجتماعي، وكل تلك التي تقيم علاقات جديدة في الممارسة وتنفر من تكريس نفسها حصراً لنظريات

الممارسة، إن كل هذه الحركات تبحث عن قواعد جديدة تحطم الأغلال التي أحاطت نظريات الدور والوضع فيها بالغنى الوفير لأنواع السلوك البشري وتنوعه وشكوكه وقدراته الخلاقة.

6 ـ الدور كإلزام وكتوقع، والدور كسلوك يجب تأمين تنفيذه، والدور كتنظيم لعلاقات بين ممثلين اجتماعيين؛ أي باختصار، الدور كسيرورة تجري في منظومة فعل اجتماعي، خلافاً لما يفترضه النموذج كمُسَلَّمة، ليس بالضرورة متفقاً مع الوضع.

وتكاملية التوقعات وأنواع السلوك، وتبادلية إشباع الحاجات تتضمن التكامل والتشابه والتماثل مع الوضع. وهذا الأمر غير مُبَرَّر تجريبياً وتاريخياً. ففي مجتمعات الماضي، كان الوضع ـ بشكل دائم تقريباً ـ مرتبطاً بوظائف اجتماعية والتزامات وتوقعات مُحَدَّدة بدقة تقريباً، بحيث أن التوترات والتناقضات بين الدور والوضع كانت استثنائية أو عرضية. وكانت القيم المؤسَّسة، والمواقع الاجتماعية والحاجات المُفَسَّرة محدودة وقليلة القابلية للتوسع. ويجري الأمر خلافاً لذلك في المجتمعات الحديثة التي لا تظهر فيها فقط توترات قوية ناشئة عن تعارض الأدوار، وتداخل بين أدوار متعددة العناصر، وتغير في طريقة الالتزام، والارتباط وامتصاص الدور، وإنما أيضاً وبشكل خاص عدم تماسك، وتناقضات، وانقطاعات وصراعات بين الأدوار والأوضاع وشكلها، وفي مواقع خاضعة بطريقة متكررة لسيرورات التغيير التي أدخلتها القوى المنتجة والتحول الدائم لكل العلاقات الاجتماعية، لم تَعُدْ منظومة التفاعل بين الدور والوضع وظيفية ولا مترابطة. إنها ليست وظيفية، لأن تغير الأدوار والمعايير يوَلِّد الكثير من التناقضات والتعارضات، ولأن الاكراهات المعيارية المفروضة على الأفراد تبدو بشكل منتظم منتجة لأمور معاكسة. وهي ليست مترابطة، لأن إمكانية الاختيار بين التكييفات المستبطنة المختلفة تجعل العلاقات إما غير لائقة أو غير فعّالة. ومع نموذج الدور/ الوضع، اعتقد علم الاجتماع بأنه حلَّ المسائل الملازمة لمكانة الفرد في المجموعة وكل القضايا المتعلقة باستعمال الفرد للوضع الذي يشغله أو بامكانية استعماله له. وهكذا حوّلت العلوم الاجتماعية التكامل والتأقلم والتوازن إلى خصائص موضوعية وجوهرية لعلاقة، ولِفِعْل اجتماعي لفرد ولمجموعة.

إننا اليوم أقل جزماً بكثير: فالتكامل والتأقلم والتوازن تبدو كتعبير عن حُكْم ينصبّ على طريقة ما في الوجود أو في ما يجب أن يكون، وعلى السلوك، ومجموع الحقوق والواجبات التي يمتلكها بعض الممثلين الاجتماعيين تجاه ممثلين اجتماعيين آخرين؛ لقد أُعدت هذه الأحكام وعُبّر عنها تبعاً لمعايير وتوقعات ونماذج منتشرة بشكل واسع، ومسيطرة بقوة تقريباً، لكنها ليست بأي حال عامة، ولا حتى فريدة ربما، وسط المجتمع نفسه. وأنه لأمر مقبول بشكل شائع أكثر فأكثر أن العالم المعياري هو نتاج تاريخ ثقافي وسلسلة غير متوقعة من التأقلمات الظرفية مع الأوضاع.

هل من المستحيل إذاً إضفاء طابع موضوعي على التكامل، وكذلك على مخطط الدور / الوضع الذي يفترضه كمُسَلَّمة؟

إنّ الوظيفية الاجتماعية المسيطرة ـ في صيغها التي لا تحصى والمتعددة الأشكال ـ تُعرِّف التكامل، وتسوية العلاقات مع الآخرين، واستبطان الأدوار والقيم كوقائع أكيدة، محددة تبعاً لمعايير، ولكن لمعايير لا تعتبر أن من الضروري عزوها إلى ممثلين اجتماعيين معينين. مثل هذا المفهوم للمعايير والقيم يرتكز بالتأكيد على أوهام خادعة، ويجب علاوة على ذلك أن يفترض مُسبقاً فكرة أن المنظومة الاجتماعية لا يمكن بشكل حقيقي أن تعمل إلاّ عندما تستبطن كل وحداتها توقعات الوحدات الأخرى كلها، وأن كل الوحدات المذكورة مُسْبقاً يجب بالضرورة أن تحدد موقعها في منظومة تسلسلية، ذات علاقة دائمة مع التنضيد الاجتماعي.

لكن الملاحظة التاريخية تشهد، بالعكس تماماً، على أن المجتمعات، من الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً، تلجأ إلى الاجماع وإلى الاختلاف، وإلى التعاون وإلى النزاع، وإلى التعددية، وإلى الفروق، وإلى الصراعات وإلى علاقات السيطرة أو الهيمنة، بشكل مشترك أو منفصل.

إنّ الأوضاع الاجتماعية الملموسة التي يحجزها التاريخ للبشر، والصور المقترحة والمفروضة في إطار البنية الاجتماعية الحالية، وكذلك عبر عدد غفير من المنتجات الايديولوجية، والمنظومات العائلية والعلاقات الطبقية تشهد أخيراً، على التحديد الاجتماعي للأدوار والأوضاع، وعلى مُحَدِّداتهم الايديولوجية، ومقارباتهم الاجتماعية والنفسية أيضاً، وبالتالي على أن ميدان

الملاءمة المباشر للدور / الوضع لا يتعلق بانطولوجيا المعرفة ولا ببناء نظري معقول علمياً.

ومنذ عدة سنوات، وبشكل خاص في علم الاجتماع، نسجل رفضاً للحتميات الاجتماعية، وموقفاً نقدياً لفكرة أن الذات هي دائماً تحت المراقبة، وأن انتباهاً أوسع يُولى، بشكل مُلازِم، لإشكاليات القصدية والتأملية. وتُمَثِّل الفردية المنهجية لدى ر. بودون، ونظرية الممثل لدى ا. تورين، ومذهب الذات في منظومة لوهمان، وكذلك علوم الاجتماع التفاعلية والظواهرية، محاولات تسعى لإعادة وضع نشاط الذات في تفاعلها مع الآخرين في مركز المعرفة. إنّ تقويم هذه الاتجاهات الحديثة في النظرية الاجتماعية يبقى أمراً ينبغي القيام به. وما نستطيع تأكيده، منذ الآن، هو أن تصوّر الحياة الاجتماعية ـ الذي ساعدنا مفهوما الدور والوضع حتى الآن على بنائه ـ يعرف حالياً أزمة عميقة (Touraine، 1984؛ Boudon، 1986 و1990).

المراجع

Andreski, S., *The Uses of Comparative Sociology*, Berkeley, Cal., University of California Press, 1965.

Ariès, Ph., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960 et puis Paris, Ed. Seuil, 1973.

Atkinson, D., *Orthodox Consensus and Radical Alternative. A Study in Sociological Theory*, London, Heinemann Educational, 1971.

Bastide, R., *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965

Le prochain et le lointain, Paris, Cujas, 1970.

Anthropologie appliquée, Paris, Payot, 1971.

Les sciences de la folie, Paris - La Haye, Mouton, 1972.

Le sacré sauvage et autres essais, Paris, Payot, 1975.

Biddle, B. J., *Role Theory. Expectations, Identities and Behaviors*, New York, Academic Press, 1979.

Boudon, R. *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986;

L'art de se persuader des idées fausses, fragiles ou douteuses..., Paris, Fayard, 1990.

Bourdieu, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

Braudel, F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècles*, II. *Les jeux de l'échange*, Paris, Colin, 1979.

Cohen, A. K., *Deviance and Control*, Inglewood, N.J., Prentice Hall, 1966 (trad. fr., *La déviance*, Gembloux, Duculot, 1971).

Coulson, M.-A., « Role : a Redundant Concept in Sociology? Some Educational Considerations », in J. A. Jackson (ed.), *Role*, London, Cambridge University Press, 1972.

Dahrendorf, R., « Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle, *in Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* », X, 1958, 2, p. 178-208 et 3, p. 345-378.

Duncan, B., Duncan, O. D., *Sex Typing and Social Roles. A Research Report*, New York, Academic Press, 1978.

Gerhardt, V., *Rollenanalyse als kritische Soziologie. Ein konzeptueller Rahmen zur empirischen und methodologischen Begründung einer Theorie der Vergesellschaftung*, Neuwied, Luchterhand, 1971.

Homans, G. C., *Social Behavior: its Elementary Forms*, New York, Harcourt Brace and World, 1961.

Linton, R., *The Study of Mann. An Introduction*, New York, Appleton-Century, 1936 (trad. fr., *De l'homme*, Paris, Minuit, 1968).

Mead, G.H., *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Edited with Introduction by Ch. W. Morris, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 1934 (trad. fr., *L'Esprit, le Soi et la Société*, Paris, PUF, 1963).

Paicheler, G., *Psychologie des influences sociales. Contraindre, convaincre, persuader*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1985.

Piaget, J., *Etudes sociologiques*, Genève, Droz, 1977.

Rocheblave-Spenlé, A.-M., *La notion de rôle en psychologie sociale. Etude historico-critique*, Paris, PUF, 1962, éd. rev. 1969.
Des rôles masculins et féminins. Les stéréotypes, la famille, les états intersexuels, Paris, PUF, 1964.
Roheim, G., *Psychoanalysis and Anthropology, Culture, Personality and Unconscious*, New York, International Universities Press, 1950.
Rüschenmeyer, D., « Professionalisierung. Theoretische Probleme die vergleichende Geschichtsforschung », *in Geschichte und Gesellschaft*, VI, 1980, 3, p. 311-325.
Shorter, E., *The Making of the Modern Family*, New York, Basic Books, 1975.
Sullerot, E.,(éd.), *Le fait féminin*, Paris, Fayard, 1978.
Touraine, A., *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Paris, Fayard, 1984.
Wiswede, G., *Rollentheorie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1977.

الفصل الرابع

البحث عن نظرية للمجموعات في علم الاجتماع*

أُثقِلَت كلمة «مجموعة» (Groupe) في العلوم الاجتماعية (Aebischer et Oberlé, 1990; Doise 1979; 1992) بمدلولات إشارات ومفاهيم ليست عديدة فقط، وإنما، غالباً، متناقضة بوضوح، لكي لا نقول غير ملائمة. فمن المفهوم العام وغير المتميز «للاتحاد»، و«لمجموع من عدة أفراد» يتم المرور من دون مرحلة انتقالية إلى المفهوم الذي يجعل من المجموعة، من وجهة نظر منطقية ودلالية، كياناً مختلفاً (ولكن ليس دائماً، لأن استعمال المرادفات يتغلب على العلاقات الفعلية للتسمية) عن الجمهور، الكتلة، الزمرة، الركام، المجموع، الفئة الاجتماعية، وكذلك عن الجمعية، والجماعة، والمؤسسة والمنظمة أيضاً.

لقد اعتُبرت المجموعة أحياناً نموذجاً خاصاً، على الرغم من أنها أصغر من المجموع المزوَّد ببعض صلات تضامن، ضمنية غالباً وقوية إلى حدّ ما، وببعض سمات وظيفية وتكاملية خاصة بالنسبة للحاجات الموضوعية والذاتية لأعضائها. ويبدو أن الوحدة، والتماسك، والوعي، والديمومة تتغلب على التعدد، والخلافات، وجهل الأعمال والأهداف، وعلى الزمانية. إنَّ علاقات الترابط والتبادل، والتفاعلات، ووحدة الحياة العاطفية، والمشاركة الجماعية تكوِّن العناصر المحرِّكة للعالَم المُجَمَّع والمسؤولة عن نمو المعايير، والقيم، والمعتقدات، والأساطير، الخ.

وكنتيجة لنماذج معيارية ولتصوّرات تسمح بتفسير قيم الآخرين، وخالقة

(*) نص منشور في: **Per un 'altra sociologia,** Turin, 1979 et 1983, p. 93- 111.

لتبعية ولتصورات تُقوِّم العادات والطِباع الأُخرى، ستكون المجموعة مصدر تقاليد وسلوك وتنظيمات، وبالتأكيد، مقاييس تسمح بتثبيت التماثل مع العالم المعياري، وبالتالي بإقامة الامتثالية الاجتماعية (Le conformisme social).

بعبارات أخرى، ستكون «نحن» المجموعة، في حالتها البنيوية، شبه **كائن في ذاته** بالمقارنة مع **الكائن لذاته** الخاص بالعلاقات بين الأفراد. إنَّ التنظيم، وشبه التنظيم، واللاتنظيم لن تُكوِّن إذاً عوامل مُمَيِّزة. وبالفعل، فإنَّ التقسيم المُنَسَّق بين المجموعات الشكلية (المزوَّدة ببنية، وتنظيم، وعلاقات جليَّة ومؤسَّسة) والمجموعات اللاشكلية (التي لا قواعد ولا تسلسلات لها، العفوية، والتي لا بنية لها)، يستبعد عنصراً محتملاً مُكوِّناً للمعنى، الذي، بالنتيجة، لم يَعُدْ بالامكان التعبير عنه بواسطة إشارة الدَّال.

هذه الشكوك والالتباسات الدلالية توحي بأن الحقيقة الظواهرية (الفينومينولوجية) الكامنة تحت المجموعة غير قابلة للتحديد. ولتجنب الالتباسات، من الضروري دائماً إرجاع كلمة «مجموعة» إلى السياق الاستدلالي الخاص بها، وبالتالي استنباط نوع المدلول الذي يعطيه معناها الخاص.

ويُعَدُّ غموض المعنى وتعدد مدلولاته قابلين للفهم. فإطلاق المفاهيم، في العلوم الاجتماعية، ينجم دائماً عن الإشكالية المُخْتارة والثوابت المُتَبَنَّاة من أجل وصفها. وفي حالة «المجموعة»، ظهر هذا التعبير أكثر شفافية وبساطة من تعبير «المجتمع»، وأكثر دقة ووضوحاً من تعبير «العشيرة» و«الزمرة». وعلاوة على ذلك، فقد بدا للمختصين في العلوم الاجتماعية كوسيلة اقتصادية جداً ومريحة لوصف بعض الظواهر الاجتماعية، وكذلك لجعل بعض البنى الاجتماعية، التي تُعتبر حَدْسياً بُنَى مُقيِّدة، أكثر قابلية لبلوغ مناهج البحث التجريبي.

وهكذا تمَّ، عبر توسُّع بطيء وتدريجي في المفهوم، يُظْهِرُ التاريخ أنه نادراً ما كان واعياً، التوصل إلى نوع من القابلية للعمل ذات أساس أنطولوجي: لقد أُسْنِدَت، بالفعل، للمجموعة خصائص الشخص، أي الإرادة، والوعي (المُسْتَلَب و/ أو المُزَيَّف)؛ وشوهِدَت حاملةً لمصالح، وزُوِّدَت بالقدرة على الدخول في نزاع، ودعم مواجهات، وإعداد

استراتيجيات، وتحديد أهداف، وتثبيت غايات. ومنذ عام 1968، جرى الحديث أيضاً عن المجموعات الصغيرة اليسارية للإشارة إلى عدم التناسب بين حجم وعدد أعضاء بعض المجموعات ومطالبها الأخلاقية ـ السياسية، وكذلك للتذكير، بشكل إهليلجي، بطبيعة وشكل وطرق مقاومة الاندماج، والاسترجاع، بل والانزلاق نحو التنظيم الكبير، ونحو كل أشكال العقلانية البيروقراطية.

ومن مفهوم تحليلي مريح، بالرغم من كونه بدائي ومُبْهَم، تحوَّلت كلمة «مجموعة» شيئاً فشيئاً إلى نوع من رسالة غير إعلامية خليقة بإثارة الانفعالات، وتمجيد بعض صور المجتمع، والتحذير من العلاقات بين الفرد والمجتمع، بين الارادة العامة والارادة الخاصة، بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة.

بعد هذا القول، يجب فوراً توضيح أن هناك العديد من المحاولات، في تحليل علم الاجتماع، لتحديد تصنيف نموذجي للمجموعات. والتصنيف المعروف أكثر، والشائع أكثر أيضاً، هو تصنيف شارل هورتون كولاي (Ch. Horton Cooley) (1909) الذي ميّز بين المجموعات الأولية، أو «**مجموعات الوجه للوجه**» (face to face groups) والمجموعات الثانوية. الأولى تتعلق بمجموعات الأشخاص التي لها علاقات متبادلة مباشرة، عاطفية وعفوية، والثانية هي التي تعرف علاقات بالواسطة وغير مباشرة. المجموعة الأولية هي ذات حجم صغير، وممكن أن تكون طبيعية (الأسرة، القرية، مجموعة جيران) أو اصطناعية (تهدف للشروع في شيء ما، مؤقتاً أو بطريقة دائمة). وتُسمى أيضاً بالمجموعة الضيّقة عندما تكون مؤلَّفة من أكثر من ثلاثة أشخاص وأقل من إثني عشر شخصاً. أما المجموعة الثانوية، فإن حجمها أكبر تقريباً (المجموعة المهنية على سبيل المثال) والعلاقات التي يقيمها الأفراد فيها تمرُّ بالضرورة عبر قناة التنظيم الذي يهيكلها. إن ولادتها ليست طبيعية وعفوية كما في حالة المجموعة الأولية، وإنما مؤسَّسية. والانتماء إلى المجموعة الثانوية يكون إذاً دائماً غير مباشر، والانضمام إليها يكون طوعياً.

إنَّ الروابط الأيديولوجية لهذا التصنيف بدهية. وصورة المجتمع التي يتأسس عليها تنتمي إلى العضوانية (l'organicisme) التطورية، وإلى الفلسفة الاجتماعية الملازمة لها. إن توسّع المُثُل الأصلية قد ينتج تغييراً في طبيعة

المعارضة والعداوة، أي النزاعات، وبالتالي توسيعاً للروح الديمقراطية. ولأننا «بحاجة إلى أخلاق شعبية تكون في الوقت نفسه مسيحية وتطورية، وتعترف بوحدة الروح وباختلاف وجهات النظر؛ نحتاج إلى منافسة تعاونية تعطي لكل فرد، أو مجموعة أو عرق، الإمكانية الفعلية لتأكيد الذات في بعض الشروط، بحيث يمكن تجنّب مناسبات الاستياء إلى أقصى حدٍ ممكن. وعلى قاعدة هذا النوع من المُثل تأمل الديمقراطية الحديثة، بالفعل، باعادة بناء عالَم مُشوَّش بشكل جليّ» (كولاي ـ 1909).

ونظراً للتسليم بأنَّ المُثُل الأخلاقية وسلوك الأفراد تتشكل في المجموعة، وأن المجموعة تُعَزِّز الدارات التي تغذّي أعمال الأفراد وسلوكهم، يصبح من المحتم معرفة الآليات التي تسمح بتنظيم نشاط البشر. إننا نعلم أن الفوضى مؤلمة للفرد، كما كان يقول أبٌ مؤسِّس آخر لعلم اجتماع المجموعات (دوركهايم ـ 1893): «فهو أيضاً، يعاني من التجاذبات والاضطرابات التي تحدث في كل مرة لا تكون فيها العلاقات بين الأفراد خاضعة لأي تأثير مُنَظِّم. ليس جيداً للانسان أن يعيش هكذا على حافة الحرب وسط رفاقه الملازمين له. هذا الاحساس بعداوة عامة، والريبة المتبادلة التي تنجم عنها، والتوتر الذي تستلزمه بالضرورة هي حالات مضنية عندما تكون مزمنة؛ إذا كنا نحب الحرب، فإننا نحب أيضاً مسرّات السلام، وهذه الأخيرة تزداد قيمتها بالنسبة للبشر كلما كانوا أكثر تكيّفاً مع المجتمع. . . إنَّ الحياة المشتركة تكون جذابة، وفي الوقت نفسه تكون إكراهية. إنَّ الاكراه ضروري، بدون شك، من أجل دفع الانسان لكي يتجاوز ذاته، ويضيف إلى طبيعته الفيزيائية طبيعة أخرى؛ ولكن بقدر ما يتعلم تذوّق مفاتن هذا الوجود الجديد، يكتسب الحاجة إليه، ولا يكون هناك قط أي نوع من النشاط لا يبحث فيه عنها بشغف. لهذا السبب، نرى أن الأفراد، الذين يجدون أن لديهم مصالح مشتركة، عندما يتجمعون، لا يفعلون ذلك من أجل الدفاع عن هذه المصالح فحسب، وإنما من أجل التجمع. ولكي لا يستمروا بالشعور بأنهم ضائعون وسط أعداء، ولكي يمتلكوا متعة التقرُّب، ولا يُشَكِّلوا مع أفراد عِدَّة إلاَّ واحداً، أي أخيراً، لكي يعيشوا بعضهم مع بعض حياة أخلاقية واحدة» (مقدمة للطبعة الثانية ـ PUF ـ 1930 ـ ص: 27 ـ 28).

ليس لأسباب علمية بحتة إذاً انتشر صيت علم النفس الاجتماعي الخاص

بالمجموعات في الولايات المتحدة، حيث تُعَدُّ مسائل اندماج وتكيّف الأفراد المختلفين عرقياً وثقافياً واجتماعياً، أساسية لإعداد الإجماع الوطني ولبقا العقيدة الامريكية. في مثل هذا السياق، تبدو دراسة المجموعة، بالعكس، اقتصادية أكثر من دراسة السلوك الفردي، وحتى أسهل منالاً، لأنها تتجنب العقبات النظرية والعملية الملازمة لدراسة الذرّات الفردية، وبخاصة تبعثرها الفوضوي (Poitou ـ 1978).

وتُعَدّ المكانة المحجوزة للمجموعة الأوّلية بامتياز، الأسرة، ذات مغزى. وسيكون مجموع التجارب التي تقدمها أقوى وأهم من تلك التي تتأتى من النظم الأيديولوجية والأخلاقية، ومن الشرط والوضع الطبقي و، بالتأكيد، من النظم الدينية الكبرى. فهي تنقل المعايير، والتأثيرات، والقيم والأخلاق بفعالية لن يكون للمجتمع الكلي عليها إلاّ القليل من التأثير. ومن هنا ينبع شعور بالاستسلام والخضوع إزاء الأُسرة كمجموعة، أو أحياناً حتى بالاشمئزازِ، إلى حد أن البعض يتطلع لاختفائها. لكنّ الحقيقة مختلفة جداً: فالدراسات التي نمتلكها لا تُبرِّر التأكيدات القاطعة، وبدرجة أقل التعميمات. إنها تتعلق بأعمال من النمط الانطباعي التي لا تعرض أي يقين أو أي أمان: إن فرضية الدور المُحَدِّد للمجموعة لم تُصَغْ فيها أبداً، بالفعل، بشكل صريح ومنهجي. والمعطيات، الخاضعة للإثبات والتي لم تُقَنَّن أبداً بدقة، تحتفظ بطابع مُبْهَم. إنّ أي شخص لم يستطع أبداً أن يقول ما هي المجموعة، وكيف تتميز، وكيف تختلف عن المواد العلمية الأخرى القريبة منها أو الشبيهة بها. وحتى ألتون مايو (Elton Mayo) ومساعديه الرئيسين (روثليبرغر، وديكسون، ووايتهيد) لم ينجحوا في تبديد الشكوك والتقلبات، وفي رفع الاحراجات المتفرعة عن استعمالِ مفهومِ بمثل هذا الغموض. من جانب آخر، لم تستطع الملاحظاتِ التي لا تحصىَ المُنْصَبَّة على آلاف المجموعات، أنْ تُجْمَع في بناء نظري إجمالي. وقد تأسست محاولات التعميم القليلة على حالات نوعية ـ لكي لا نقول خاصة ـ ومنها، على سبيل المثال، العمل الذي قامت به جوزيفين كلين (J.Klein) (1956)، والذي لا يخلو من فائدة؛ وعمل هومنز (Homans) (1950)، الرائع جداً بتحليله الدلالي للمفهوم. وعندما جرت محاولة لنقل النتائج المُحَصّلة على مجموعات أولية وثانوية إلى مجموعات أكثر إتساعاً وتعقيداً، تمّ سريعاً إدراك أن المعطيات المتوفرة كانت متباينة،

ومثيرة للشك، وغير أكيدة. لقد لاحظ هنري لوفيفر (H.Lefebvre) (1967 ـ ص: 184 ـ 185) بحق أن «. . . من الصعب جداً الانتقال من المجموعات الوهمية إلى المجموعات الحقيقية القابلة للملاحظة، ومن هذه المجموعات إلى التجمّعات التاريخية. . . إنّ نظرية ممارسة المجموعات تتجنّب الكلّي: أي كلّ التاريخ والمجتمع. إلاّ أننا نعرف كثيراً صعوبات هذه المفاهيم (الكلي، الشامل)؛ لكنّ القفز من الجزئي إلى الكلي يبقى أمراً قليل المشروعية، من الناحية المنهجية والنظرية، مثله مثل الإقامة، بواسطة الفكر، في الكل من أجل تفسير العناصر والأجزاء. إذا وُجِدَت هنا مُقاربتان فإن كلاً منهما يجب أن يترافق بنقده الذاتي، وأن يدع مكاناً للآخر، المُكَمِّل له بشكل محتم. كيف يمكن لمجتمع جزئي (micro-société) أن ينجز شيئاً آخر غير ثورات ـ جزئية؟ كيف يمكنه أن يخرج من إشتراكية ـ جزئية؟ كيف يمكنه بلوغ المستوى الكلّي والشامل، مستوى الدولة، مستوى المجتمع بكامله؟. . . إنّ نظرية المجموعات وممارستها لا تخرجان من الإبهام الخاص بالمحاولات الجزئية والملائمة للمشاريع الغامضة».

ليس هناك أقل شك في أن معارفنا حول المجموعات مُبْهمة وغامضة، مجزأة ومتنافرة. وحتى التعاريف التي اقتُرِحَت حتى الآن تبقى قابلة بصراحة للنقاش، لأنها تخضع كلها حصراً لنموذج المقاربة الذي يُثَبِّت حدود الأسئلة، وكذلك طريقة طرح المشكلة.

ولكي نُبَسِّط، سنقول بأن المقاربات، وبالطبع التعاريف التي نستمدها منها، هي أساساً من نموذجين: نفسي واجتماعي.

المقاربة النفسية تفترض مسبقاً وجود المجموعة. إنها تلاحظ حياتها، أي علاقاتها الداخلية، وأسلوب تعاونها، وانتماء الأفراد لمعايير وقيم المجموعة، وسير النظام المشترك للنشاط، والأسلوب الرئيس للاتصال بين الأعضاء، وهو الأسلوب الذي أُخِذَ غالباً بالحسبان كعامل أولي. وبالمقابل، تدرس المقاربة الاجتماعية الخصائص الخارجية، إذا صحّ القول، لهذه الكيانات المُسَمَّاة «بالمجموعات»، وتلاحظها في الوقت الذي تقبل فيه بدون تحفظ الأطروحة الشهيرة القائلة: «من اللحظة التي يجد فيها عدد من الأفراد، ضمن مجتمع سياسي، أنهم يمتلكون بشكل مشترك أفكاراً، ومصالحَ،

ومشاعر، ومشاغل لا تشاطرهم بها بقية السكان، يصبح من المحتم، تحت تأثير هذه التشابهات، أن ينجذب بعضهم نحو بعض، وأن يبحث كلّ منهم عن الآخر، ويدخلوا في علاقات، ويتجمعوا وهكذا تتشكل، شيئاً فشيئاً، مجموعة ضيقة لها مظهرها الخاص، ضمن المجتمع العام. ولكن فور تشكُل المجموعة، تتصاعد منها حياة أخلاقية تحمل بشكل طبيعي علامة الشروط الخاصة التي أعدَّت نفسها فيها. ذلك أنه من المستحيل أن يتعايش أُناس، ويقيموا فيما بينهم، بشكل منتظم، تجارة من دون أن يكون لديهم شعور بالكل الذي يُشَكِّلونه بفعل اتحادهم، ومن دون أن يتعلقوا بهذا الكل، ويهتموا بمصالحه، ويأخذوها بالحسبان في سلوكهم. إلاّ أن هذا التعلق بشيء ما يتجاوز الفرد، وخضوع المصالح الخاصة هذا للمصلحة العامة هما المصدر لكل نشاط أخلاقي» (دوركهايم، المرجع السابق ـ ص: 26 ـ 27).

إنّ المجموعة تُعطى هنا كشيء موجود، لأنه يُفترض مُسبقاً أن المجتمع يوجد حيث يوجد إكراه وتماسك، وحيث تندمج المصلحة الفردية وتنصهر في المصلحة العامة. وعليه، فإنه بدون مصلحة عامة، لا وجود لمجتمع. وبمجرد طرح فكرة أن المجموعة تؤمّن الانتقال من الفردي إلى الاجتماعي، توجد المجموعة بالضرورة. ونظراً لكون الوجود قد أُعطي كشيء مؤكد، يمكن عندئذٍ الاهتمام بنموذج التنظيم، والادارة، والمؤسسات، على مستوى تنظيم المجموعة، كما سنستمر، علاوة على ما سبق، في القيام بذلك، بدءاً من ماكس ويبر، في بحوث علم النفس الاجتماعي، وفي البحوث التاريخية أيضاً.

وتُظهِر المُقَارَبتان بلا نزاع عدم الملاءمة المطلقة، في العلوم الانسانية، للأدوات المنطقية التي أعطت نتائج مثيرة للاعجاب في ميدان العلوم الفيزيائية. هل هي مسألة تعقيد؟ بدون شك، ولكن بما أن الطابع المعقد لظاهرة ما يخضع للطريقة التي نلاحظها بها، يمكن أن نستنتج من ذلك أن نموذج الخطاب الذي نستعمله غير ملائم للغايات.

فعلى سبيل المثال، تنطلق المقاربة النفسية من بدهيَّة، تتمثل في أن الأشخاص يشكلون مجموعة منذ أن يعيشوا مع بعض، ويكون لديهم شيء ما مشترك، ويشعرون به كشيء خاص بهم. ولأن المجموعة توجد، سندرس

التفاعلات المباشرة وجهاً لوجه وطبيعتها، ونفسر كيف أن شبكة الأفعال وردود الفعل بين الأفراد تتوصل إلى تنشيط كل الأفراد وتنظيمهم والتوفيق بينهم بطريقة منسجمة تقريباً. إلاّ أنه باستثناء كون مُسَلَّمة البداية يمكن ألاّ تكون إلاّ مجرد طلب مبدئي، يبقى أن أي شخص لم يتوصل أبداً ليقول بوضوح وتماسك ودقة ما هي التفاعلات في المجموعة. هل يتعلق الأمر بحوادث فردية، أي بأفعال ينجزها فرد ما في الحياة اليومية؟ أم هي أفعال متواترة، تتجلى في كل تلك التي تحدث ضمن فترات زمنية منتظمة؟ أم هي فقط تكرارات يُعترَف بها بصفتها تلك، ويمكن تسميتها بالعادات؟ إننا لا نعلم ذلك. ومن جهة أخرى، فإن كل هذا لا يمثل إلاّ جزءاً صغيراً مما يمكن فعلياً أن يحدث في مجموعة ما، فكيف لا نتذكر الانفعالات، والعواطف، وحالات النفس، والاتصالات الفيزيائية، والأخلاقية ـ الاجتماعية، والدلالية، والاتصالات غير الاعلامية، الألسنية وغير الألسنية؟ هل هي تنتمي للمجموعة؟

بالتأكيد لا بصفة حصرية. إنّ هذه العناصر تصبح ملائمة من وجهة نظر المجموعة فقط بالقدر الذي يكون فيه لدى الأعضاء إمكانية التصرف بالتناوب، والتأثير بعضهم على بعض. لكنها لا تنتج نفسها أيضاً على مستويات لا تعتبر من نمط المجموعة.

ولا تأخذ الدراسة النفسية للمجموعات بالحسبان هذه التساؤلات، لأنها تستنتج وجود بنية المجموعة إنطلاقاً من علاقات شخصية بداخل المجموعة. وتضمن شبكة الاتصالات وجود بنية المجموعة التي تبرّر بدورها وجود الشبكة، وفق تطبيق عبثي لمبدأ الإسناد (Sherif، 1971).

ومع ذلك، يُعَدُّ الاتصال بين المجموعات وكذلك الأُسس الانفعالية التي تدعمها وتحرّكها مادة لانتباه مدعوم. وقد وُضِعَت في هذا الصدد تقنيات للتحقق من هوية بنى المجموعة، ولقياس العلاقات الاجتماعية ـ العاطفية، والاجتماعية ـ الادراكية. وهي تقنيات جمعها جاكوب ل. مورينو في نوع من علم الكيمياء الاجتماعية المُسَمَّاة بعلم قياس العلاقات الاجتماعية (La sociométrie).

لقد افتُرِضَ في التمثيل النفساني وفي اختبار قياس العلاقات الاجتماعية

أن يقيسا تماسك المجموعة، لكنهما في الواقع توصلا بالكاد إلى الأخذ بالاعتبار انجذاب الفرد ـ المُدْرَك ميتافيزيكياً كخالق حرّ وعفوي ـ ونفوره. ويجهل مورينو، كما لاحظ جان بياجيه بدقة (1967، طبعة 1977، ص: 350) «هذا المجموع من الاستقطابات والاتجاهات التي تولد من حياة المجموعة وليس من «الغرائز» الفردية: الترئيس (Céphalisation)، مقاومة القائد، توجيه الأمزجة في خط الوظائف، الخ، وهي ردود فعل مُحَدَّدة من قِبل المجموعة بقدر ما هي مُحَدَّدة من قِبل الأمزجة الفردية. لقد أُخِذَ عليه، من جهة أخرى، أنه لم يعرف إلاّ الانجذاب والنفور، في حين أن ردود الفعل الاجتماعية متميزة أكثر بكثير، وأنه يتعلق بالمشاعر في حين أنه يتكلم باستمرار عن أفعال، وأن هذه الأفعال، المنظور لها كوحدات حقيقية في كلّياتها المتتالية، تتيح المجال للعديد من نماذج الاتصال الأخرى بين ما يُسَمَّى «بالذرات» الاجتماعية. إننا لن نستطيع كذلك،... فصل العفوية عن الثقافة، ويجب التساؤل عن المعاني التي تكون فيها اختيارات موضوعات اختبار القياس الاجتماعي «عفوية» بشكل حقيقي أو تستوحي من مقاييس القيم النافذة في محيط الطفل».

لقد سعى كيرت لوين (K.Lewin)، مؤسِّس علم ديناميك المجموعة، للإحاطة بالصعوبات من خلال محاولته تحليل «الحقل الشامل» بفضل طوبولوجيا مُبَلْوَرة بقوة، ونظرية للأماكن مُفَسَّرة بشكل ذاتي. ويفترض هذا الباحث، وكذلك الجماعة المنافسة له، مُسْبقاً بأن خواصّ كل حدث تُحَدَّد بعلاقاته مع نظام الحوادث الذي يُشَكِّل جزءاً منه؛ إلاّ أنّ الأمر يتعلق هنا بحدس يُؤَكِّد ويؤخذ به ثانية كما هو. ومن جهة ثانية، يأخذ هؤلاء الباحثون أنفسهم بالحسبان من أجل التحليل مجموع السيرورات التي حدثت في المجموعة أحياناً، وتعديلات المواقف الفردية المرغوب باستقرائها في المجموعة، أو التغيرات الناجمة عن التفاعلات العامة وغير المعقولة لأعضائها أحياناً أخرى.

ولا تسمح التجارب المتعلقة بتطبيق علم ديناميك المجموعات بأي نتيجة دقيقة فيما يتعلق بطبيعة المجموعة، وأوضاعها وسير عملها. كما لا تسمح مجموعات التدريب (training groups) (مجموعات التكوين، مجموعات التشخيص، والمجموعات القاعدية) ومجموعات العمل (groups work) باعداد

فرضيات بحث جوهرية أكثر من تلك التي نمتلكها سابقاً، ولا ببناء مقولات تحليلية وأدوات تصوّرية أقل بدائية من تلك التي نعرفها (Poitou، 1978).

هل توصلت البحوث النفسية حول المجموعات على الأقل لرسم الخطوط الأولية لفكرة نظام رمزي يبني الواقع الانساني، بالمعنى الذي فُهِمَ به مفهوم «الرمز» من قِبَل كلود ليڤي ستروس وجاك لاكان؟ لا شيء يسمح بتأكيد ذلك. هل يتعلق الأمر إذن بمفهوم جنيني مُشْبَع بالانفعال، وبتلاقي أفكار ومشاعر، ويدّعي أنه يلخّص طائفة من الأفعال أو المواد التي لا بدّ منها من وجهة النظر التحليلية؟ الأمر محتمل بقوة.

وتطمح المقاربة الاجتماعية، من جهتها، إلى معالجة قضايا التعريف بعد أن قامت بتحليل الفِعْل الملموس للمجموعات. ولكن هل تحمل معها شيئاً ما أكثر ثباتاً، وأكثر إقناعاً؟

إنَّ علم الاجتماع يستعمل عدداً من المقاييس من أجل التحقق من هوية مجموعة ما وتمييزها: عدد قليل من الأشخاص، هدف مشترك، تنافس ضعيف بين الأعضاء، تعارف وتعاطف متبادل بينهم، بنية للسلطة، نمط ثقافة فرعية خاصة، ومقاييس أخرى أقل أهمية ربما. وفيما بعد، يميز المجموعات التي تقوم على رابطة وحيدة، أو بتعبير أفضل، على مُرَكَّب وحيد من المعاني، والقيم والمعايير، عن تلك التي تقوم على روابط متعددة. وسيتحدث علماء الاجتماع إذاً عن مجموعات أحادية الوظيفة أو متعددة الوظائف أو فوق وظيفية (suprafonctionnel)، أي لها دور واحد أو عدة أدوار في سير المجموع الاجتماعي.

لكنّ هذه المقاييس وهذا التمييز تشكل بذاتها أيضاً ذريعة للغموض: فغياب الوضوح في العلاقة بين الشرح ومعناه خطير هنا بشكل خاص. وزيادة على ذلك، فإنّ المقاييس تُعَدُّ لاحقة لتَشَكُّل المجموعة ولا تتوصل لأن تأخذ بالحسبان نمو وظائف المجموعة وتحولاتها اللاحقة. وفيما يتعلق بالتمييز، فقد كان ضعيفاً دائماً على الصعيد العملياتي، بمعنى أنّ له فائدة مشكوكاً بها في البحث الاجتماعي التجريبي. وفي الحقيقة، فإنّ النماذج الواقعية، أي تلك التي لها وجود تاريخي، تبدو دائماً في شكل هجين ومختلف عن شكل المجموعات التي يتم إعدادها مفهومياً.

لنأخذ على سبيل المثال المجموعة كما استُعمِلَت غالباً من قِبل البحوث الانثروبولوجية.

فالمجموعة، كوحدة اجتماعية يترابط أعضاؤها في داخل بُنَى تبادلية عدة، تمتلك خصوصية خاصة بها مُحَدَّدة بمعايير، وقيم، ومعتقدات، ودارات مؤَسَّسية، الخ. هل تميِّز هذه الخصوصية بنية المجموعة، ووضعها بالنسبة للمجموعات الأخرى وللمجتمع الكلي؟ ليس تماماً؟ هل يتعلق الأمر بصورة حيَّة؟ بالمعنى الواسع فقط. هل هي وحدة إثنيَّة؟ لا، لأن الوحدات الإثنيّة غير قابلة للتحديد إطلاقاً.

ويمكن أن نواصل الحديث على هذا النحو مع تحليل القرابة، والوضع، والتخصص، الخ، وهي أمور يمكن أن تكون أساساً لمجموعة، لكنها لا تشكل مُحَدِّدات فعلية لها.

لننظر إلى الجنس والسنّ. فكلاهما يؤدي، في الواقع، إلى ولادة مجموعات. ولكن ما هي طبيعة هذه المجموعات؟ لا نعلم. إنَّ ما نعلمه بطريقة أكيدة، هو أنَّ السِنّ والجنس استُعْمِلا غالباً من أجل إجراء تقسيم اجتماعي يقوم على مقولتين نوعيتين، وإقامة تنضيد يخرج عن نطاق النسب والقرابة. لكن أيّاً من المقياسين (السِنّ والجنس) لم يكن قادراً على أنْ يُكَوِّن وحده، أو بمزجه مع مقاييس أخرى، مجموعة، أي وحدة اجتماعية.

وإذا كان سلوك المجموعات مُبْهماً، فإنّ وظائف المجموعات أكثر غموضاً وإشكالية، مثلها مثل آثار المجموعة على الأفراد.

لقد ظننَّا بأن التقليد، والإيحاء والبساطة الاجتماعية والآليات الأخرى التي تُنتجها عملية التكيُّف يمكنها أن تحث على إجراء تعديلات في السيرورات النفسية الاجتماعية. إلاّ أن البحوث المتمركزة حول هذه القطاعات هي من أكثر البحوث غموضاً، لكي لا نقول مشبوهة: فالظاهرة نفسها يمكن بالفعل أنْ تُفَسَّر من خلال تقديم حجج مختلفة، بل متعارضة. الأمر الذي يعني أننا نجهل ماهية الآليات النوعية التي يمكنها أن تتواجد في أساس الظواهر، وأننا ما زلنا إذاً غير قادرين بعد على تبيُّن آثار المجموعة على الفرد وأثر حياة المجموعة على الشخصية. لقد دعم كل من سلومون أش (S.Asch)، ومظفر شريف الفكرة القائلة بأن آثار المجموعة على إدراك الفرد كانت أكيدة،

وبخاصة على مستوى تعديل الفِعل والحُكْم والادراك. لكن المعطيات التي يؤسّسان عَليها فكرتهما تأتي من مجموعات إصطناعية، خُلِقَت في المختبر، وليس لها أي علاقة بالواقع وبالسلوك الفعلي في الحياة اليومية.

وإذا كان الادراك طريقة لتنظيم المعطيات المُقَدَّمة من قِبل الحواس بهدف إعداد أعمال وحركات، فإنه يجب أيضاً تفسير كيف يحدث تكيُّف التصوُّرات في الشروط البيئية، المكانية ـ الزمانية، الخاصة بالتزامن أو التنوّع. ولن نستطيع إلاّ فيما بعد ذلك التطرق إلى مسألة أثر المجموعة، وبصفة أعمّ المعايير والثقافة على السلوك الواقعي للأفراد.

ويمكننا أن نتمسك بالخطاب نفسه في موضوع هذه الدراسات التي تسعى لإقامة وصل بين المقاربة النفسية والمقاربة الاجتماعية أو انصهار على المستوى الانثروبولوجي.

وإذا تبعنا هذه الدراسات، فإننا سنصف المجموعة عبر أولئك الذين يُعَدُّون لسان حالها، والناطقين باسمها، أو بتعبير آخر قادتها.

إنّ كل مجموعة تَفْرِز قادة، وتُنتِج أوضاعاً قيادية يمكن لتحليلها أن يوضح مسألة طبيعة المجموعة.

وحسب وايت وليبيت (1952، ص: 340)، هناك ثلاثة نماذج للقادة في المجموعة: النموذج الديمقراطي، والنموذج الاستبدادي، والنموذج اللامبالي ـ الاباحي.

فالمجموعة ذات القيادة الديمقراطية تسعى للتعاون ضمن المصلحة العامة؛ وتكون النزاعات فيها قليلة، وعلاقات التفاعل جيدة. وفي المجموعة الاستبدادية نلاحظ عادة ردود فعل عدوانية و/ أو بليدة، في حين يوجد في المجموعة الاباحية قليل من التماسك، وقليل من التعاون، ولا يوجد فيها أي جهد مشترك، وأي تضامن.

وكلما كانت المجموعة مبنيّة أكثر، كلما كانت المعايير قاسية؛ وكلما كانت المجموعة تعاونية، كلما كانت المعايير مُحترَمَة ومتبوعة طوعياً؛ وكلما كانت مُجرَّدة من المعايير، كلما كان الوعي لديها خفيفاً.

ولكن إذا كان الانتماء إلى مجموعة يعني الامتثال لمعاييرها وقيمها. ألاَ

يعني هذا بالأحرى أن المعيار هو الذي يؤسّس المجموعة؟ في هذه الحالة، لماذا تُعَدُّ المعايير الإباحية غير مُشَجِّعة على انبثاق الوعي لدى المجموعة؟ إنّ السؤال يمكن أن يبدو في غير محله، لأن التاريخ عرف مجتمعات إباحية عاشت لأمد طويل تقريباً.

لقد كانت هذه المقاربة مشروطة بقوة، مثل الكثير من المقاربات الأخرى، باهتمامات ذات طابع أيديولوجي، أو بشكل أعم، ذات طابع فلسفي. وهذا ما بدا أنّ ليبيت ووايت قد أقرَّا به عندما أعلنا عن نيتهما بالقيام، في آن واحد، بدراسة: **1** ـ آثار الأساليب الثلاثة للقيادة على المجموعة وعلى السلوك الفردي؛ **2** ـ ردود الفعل لدى الأفراد والمجموعة أثناء الانتقال من أسلوب قيادي لآخر في المجموعة نفسها؛ **3** ـ العلاقات بين الطبيعة والمضمون الناجمة عن المشاركة في مجموعات أخرى، وبخاصة المدرسة والأسرة، وردود الفعل على المناخات الاجتماعية ذات الطبيعة التجريبية؛ **4** ـ القضايا المنهجية التي يطرحها بناء «أوضاع اختبارية» لدى المجموعة، من النمط المقارَن، وذلك أثناء إعداد التقنيات الملائمة لدراسة المجموعة في سير عملها، واكتشاف إلى أي حدّ يمكن للشروط التجريبية أن تُرَاقَب وتُعَدَّل، ضمن حدود مقبولة من قِبل أعضاء المجموعة..

الهدف بدهي: إنه يفترض مُسْبقاً وجود قوانين تربط الفرد بالمجموعة، وتشترط سلوكه؛ ويلاحظ فيما بعد أن خطر تقسيم المجموعة أو انحلالها يُحَيَّد من قِبل المجموعة. وسيذهب مارسيل موس (M.Mauss) إلى حدّ كتابة: «كذلك يمكن طرح القاعدة التالية: كل نشاط اجتماعي خلق لنفسه بنية، في مجتمع ما، وتفرَّغت له خصوصاً مجموعة رجال، يقابل بالتأكيد ضرورة من ضرورات حياة هذا المجتمع... وليس من الضروري إطلاقاً أن تكون هذه البُنى دائمة؛ فهي يمكن ألاّ تدوم إلاّ لبعض الوقت، وأنْ تظهر ثانية فيما بعد، وغالباً وفقاً لوتيرة ما... إنَّ دراسة هذه المجموعات الظرفية، الدائمة أو المؤقتة، ضرورية من أجل جعلها تفهم بعضها بعضاً، وذلك بغض النظر عن الدراسة الحصريّة للتمثلات والأعمال. وإنّ سير عمل هذه التجمعات هو الذي يدل على أي مجموعة تفكر وتعمل، وكيف تفكر وتعمل؛ وسير العمل هذا هو الذي يكشف لماذا يُرْجِع المجتمع إليها هذا الفكر وهذا العمل، ولماذا يدع

نفسه يستلهم منها، ولماذا يُعطيها تفويضاً للعمل. ويجد التحليل نفسه منتهيا عندما نجد من الذي يفكر ويعمل، وما هو الانطباع الذي يحدثه هذا الفكر وهذا العمل على المجتمع في مجموعه» (1927 ـ طبعة 1969 ـ ص: 221 ـ 222).

وما نعلمه بطريقة مؤكدة هو أنّ بعض الرجال يحققون إمكانات فعلهم بفضل العمل المباشر لرجالٍ آخرين منتمين لأجيال سابقة. ويجتهد هؤلاء، عبر آليات التكيُّف في تشجيع امكانيات البداية. ويخضع النمو العقلي، والتعلّم والتهذيب التدريجي للمعارف لتأثير عدد غفير من الروابط، والإكراهات، والكوابح، والالتزامات التي توجد مُسْبَقاً، لكنها تنمو وهي تأخذ الخارج، أي البيئة، بالحسبان. وبعبارة أخرى، فإنّ التجربة التي تزوِّدنا بها البيئة، والثقافة، أي المجتمع، تُحدِّد مفاهيم، وبُنَى عقلية، هي مع ذلك موجودة مُسْبقاً. إنّ الفرد، بانتقائه لانتظارات، وتوقعات، وتنبؤات واستقراءات، يختار الآليات العقلية المتأقلمة مع حاجاته النوعية الخاصة. إنه يُوضع في سياق علاقات فردية. لكن هذه العلاقات لا تخلق شيئاً جديداً، وإنما هي تساعد في انتقاء ما هو موجود سابقاً. فليس هناك من فرد في ذاته، ولا مجموعة في ذاتها. وهذا هو ما قاله بياجيه (1967، طبعة 1977، ص: 280) في صيغة مُصَوَّرة: «إنّ التساؤل عن أي من الحدّين، الفرد أم المجتمع، يسبق الآخر، هو كالتساؤل عمّا إذا أتت البيضة قبل الدجاجة أو الدجاجة قبل البيضة. إنّ هناك تلازماً بدون أسبقية قابلة للتعيين. هناك شروط تغيّر مشتركة وموازاة بين المجتمع والفرد...». وفي موضع آخر، يضيف: «هناك ثلاثة... نماذج من التفسيرات الممكنة. هناك أولاً الفردية الذَرِّوية: الكل هو المحصلة البسيطة للنشاطات الفردية، كما يمكن أن تتجلى لو لم يكن المجتمع موجوداً... وهناك، ثانياً، الواقعية الشمولية: الكل هو «كائن» يمارس إكراهاته، ويُعَدِّل الأفراد (يفرض عليهم منطقه، الخ) ويبقى إذاً غير متجانس مع الضمائر الفردية، كما ستكون بشكل مستقل عن تكيُّفها. لكن من الممكن، ثالثاً، تصوّر أن الكل، من دون أن يكون المُعادِل لمجموع الأفراد، هو مشابه مع ذلك لمجموع العلاقات بين الأفراد، والأمر في الحالتين ليس هو نفسه. فبموجب نسبية «التفاعلات» هذه أو وجهة نظرها، تُشكل كل علاقة حينئذٍ، على مستواها، «كُلاً»...: فانطلاقاً من فَرْدَيْن يمكن للتفاعل الذي يؤدي إلى

تعديلات دائمة أنْ يُعْتَبَر واقعاً اجتماعياً، وسيكون المجتمع التعبير عن مجموع هذه التفاعلات بين عدد من الأفراد، هذا العدد الذي يمكن أن يمتد إلى ما لا نهاية، إنطلاقاً من اثنين، ويضم، في حده الأقصى، الأفعال ذات الاتجاه الواحد التي مارسها الأسلاف الأكثر بُعْداً على ورثتهم الاجتماعيين» (المرجع السابق ـ ص: 145 ـ 146).

القضية تكمن إذاً في توضيح العلاقات الاجتماعية بدقة، وتحليل خصائصها الداخلية، وتوضيح طبيعتها النوعية الخاصة وتفاعلاتها المتبادلة (Boudon ـ 1979).

يجب إذاً النظر ثانية إلى الفرد كفاعل، ووكيل، وليس ككائن سلبي أساساً، وخاضع لسيرورة التكيُّف التي تسيطر عليه وتتلاعب به وتَسْتَلِبه. فالفرد المتكيّف مع المجتمع يستبطن فعلياً عدداً من القيم. ويتعلم سلسلة من الأدوار؛ ومع ذلك فإن سلوكه وأفعاله غير قابلة للتفسير فقط بعبارات قيم مُسْتَبْطَنَة وأدوار مُتَعَلَّمة، ولا حتى بوساطات بين نظام الحوافز الفردية ونظام التحديدات الاجتماعية. إنه يستطيع بالفعل أن يختار بين إمكانيات مختلفة، ويبحث عن وسيلة لتحقيقها أو تحويل تلك التي يمتلكها، أو أن لا يستعملها، إذا اقتضى الأمر، أو أنْ يستعملها بطريقة مغايرة. ونادراً ما تتحقق الغايات التي ينوي بلوغها. فهناك دائماً تباين بين ما نرغب به وما نحصل عليه. وهناك نتائج غير منتَظرة وغير مطلوبة تظهر بانتظام.

لماذا؟ لأننا لا نتصرف وحدنا. ويجب علينا أن نتجمّع مع أفراد آخرين لديهم أهداف أخرى، أو لديهم عند الاقتضاء الأهداف نفسها، ولكن لدوافع مختلفة. إنّ العمل الفعّال ينتصب في وجه رجال آخرين لديهم أهداف وغايات مختلفة، ولكن تحرّكهم أحياناً النوايا نفسها التي تحرّكنا، ويدخل الفعل الفردي دائماً في صراع مع أفعال رجال آخرين، لا يُعَدُّون أعداءً ولا أصدقاء، لا طيّبين ولا أشراراً، لا أحراراً ولا عبيداً. إنهم يتجمعون أحياناً بعضهم مع بعض، وفي مرات أخرى يواجهون بعضهم بعضاً، وتحركهم دائماً أهواء متناقضة ومصالح متباعدة. هذه الاختيارات الشخصية، والتفضيلات الفردية، والخيارات المأخوذة تبعاً لتقويم ذاتي، جاهل أو غير مكترث بالنتائج التي يمكن أن تنجم عنها بالنسبة للآخرين، كيف يمكنها أن تندمج مع الاختيارات

الجماعية لمجموعة اجتماعية؟ كيف يمكن الانتقال من التجربة الفردية إلى السلوك الجماعي، ومن القيم الفردية إلى الاختيارات الاجتماعية، ومن الفاعل الذي يعتقد أنه يعمل بهدف الوصول لغاية معينة ثم يحقق، بالنهاية، غاية أخرى؟

لقد بَيّن مانكور أولسون (Mancur Olson) (1966) بأن تصنيفاً معقداً كان ضرورياً من أجل التمكن تقريباً من إدراك أنه يمكن أن يكون لمجموعة صغيرة وجود من دون موافقة أعضائها، وبالتالي من دون تنظيم. وقد أشار أيضاً إلى ضرورة التفريق بين المجموعات الصغيرة، المختلفة نوعياً، والمجموعات الكبيرة التي تُفَسَّر طبيعتها بعوامل مختلفة جداً. إنّ تماسك المجموعات الصغيرة وفعاليتها لا يخضعان للإجماع، وإنما لنمط من الحوافز والمُحَرِّضات التي يمكن أن تُصان بسهولة أكثر مما في المجموعات الكبيرة. وهذه إحدى الخواصّ التي تميّز بين نموذجي المجموعات الكبيرة. وهذه إحدى الخواصّ التي تميّز بين نموذجي المجموعات. وفضلاً عن ذلك، فإنه ليس للنموذج الأول ولا للآخر مصالح وإرادة خاصة. والدليل على ذلك هو أنَّ أي مجموعة أشخاص ـ لها مصالح مشتركة، ومقتنعة بصحة أساس هذه المصالح، ولديها الوسائل للدفاع عنها أو لضمان تحقيقها العملي ـ لا تتصرف أبداً بطريقة يمكن تعريفها منطقياً بأنها عقلانية.

لماذا؟ لأنه لا مصلحة للفرد في المشاركة بالعمل الجماعي بالمقدار الذي يُشارك الآخرون به فيه. ولهذا السبب يجب إعداد معايير إكراهية، وتأسيس حكّام قابلين لأن يعالجوا مساوئ عدم مشاركة الأفراد في العمل الجماعي، وواقع أن السلوك البشري نادراً ما يكون عقلانياً ونفعياً. ولكن بالنظر لاستحالة إيجاد حلّ موضوعي لهذه المساوئ، يبقى الشك قائماً بشكل مُحتَّم، ومن هنا تنشأ الصراعات. إلاّ أن حلّ صراعٍ، أو إبعاده، يثير صراعات أخرى لا تقع تبعة مسؤوليتها على الأفراد ولا على علاقاتها المتبادلة. ومن المعلوم جيداً أن جمعاً بسيطاً لقرارات فردية يُنتج، على المستوى الجماعي، أثراً غير منتظر، وضالّ، أي نتيجة غير مرغوب فيها، سنعزوها عندئذٍ إلى مقولة أو إلى كيان ميتافيزيكي تقريباً. ويكتب مُتخصص في الآثار الضارة، هو ريمون بودون (1977 ـ ص: 56 ـ 57): «الآثار الضارة، هي كُلِّيّة الحضور في

الحياة الاجتماعية. ولكن بطريقة عامة جداً، من غير الممكن توقع ملاحظة إجماع حول القيمة النسبية لعدم فائدتها بالنسبة لتكاليف إبعادها. والحالة الخاصة لتوزيع السلطة هي ذات دلالة في هذا الصدد... إنّ توزيعاً مُعيناً للسلطة لا يمكن، في شروط عامة جداً، أنْ لا يكون موضوعاً لنزاع: إنّ مفهوم توزيع أمثل للسلطة هو عموماً فارغ من المعنى، لأنه غير مُحدّد في أغلبية الحالات. وبما أنّ كل سيرورة تنظيم تفترض بالطبع أن يكون هناك تَبَنٍ لتوزيع مُحدَّد للسلطة، فإن هذا التوزيع سينجم بشكل طبيعي عن نتيجة الصراعات بين المجموعات المعنية، وسيكون بالضرورة حاملاً لصراعات جديدة. وكنتيجة طبيعية لذلك، نلاحظ أيضاً الطابع العادي للظاهرة الأيديولوجية. ففي غياب حلّ موضوعي (أي يمكن، بالاجماع، أن يُنظر له كحلّ أمثل)، تُقَدِّم الأيديولوجيات نُظُمَ مقاييس يُزْعَم أنّها موضوعية».

بعد كل هذه الاعتبارات، هل يجب علينا أن نقول بأنه ينبغي التخلّي عن مفهوم «المجموعة» والتخلّص بالتالي من تجريدٍ قليل الفائدة؟ إن التخلّيات، في العلوم الانسانية، مستحيلة. والفرد يجد نفسه بلا ريب وسط سلسلة من العلاقات المتبادلة، والعلاقات الاجتماعية التي يعيشها ويفكر بها وفق أساليب مختلفة جداً: من التعاون، والفهم، والمطابقة، والصراع، والنفور الخ. وهذه تُثَبِّت مسافات بين الفرد، وأدواره وبين أدوار الآخرين، وهي تميِّز هويتنا، وكذلك قدرتنا على مجابهة الآخرين، وعلى التطابق مع عوالم رمزية أخرى، وعلى عيش الخيالي والابتعاد عنه في الوقت نفسه.

إنّ مراجعة إجمالية لمفهوم المجموعة، تكون مقدمة لمراجعة لمفاهيم الطبقة، والدولة والمجتمع، يجب بالنتيجة أن تأخذ ذلك بالحسبان.

إننا نجد أنفسنا إذاً في مأزق يجب الخروج منه، أو، إنّ لم نستطع، الشروع بوضع حلول جديدة لكي لا نضع بشكل نهائي مفهوم المجموعة في متاهة من الصعوبات والترددات. إنّ الاشكالية، بعد إفراغ المناقشة حول طبيعة المجموعات الأولية، أي تلك الناشئة عن أوضاع واقعية ـ مثل الأسرة، والجوار، الخ ـ تنصبّ حصراً على المجموعات الثانوية، تلك التي تقوم وتنهار على أساس منطقٍ ما زال مجهولاً ومحيّراً.

هل يمكن للمجتمعات المُسَمَّاة بالبسيطة أو البدائية أن تُكوِّن «مخبراً»

مُمَيَّزاً للبحوث حول المجموعات؟ إنها فرضية ينبغي النظر فيها، بالرغم من أن البساطة ـ كما برهن على ذلك الانثروبولوجيون ـ تمثل عنصراً شبه أسطوري، وثمرة عقلية تطورية حاضرة دائماً، وإن لم يكن ذلك إلاّ على مستوى اللغة. ومع ذلك فإن هذه المجتمعات بقيت غالباً، ولأسباب مختلفة، تُشَكِّل موضوعاً لدراسات تحليلية أعمق وأدق، من تلك المُكَرَّسة لتاريخنا. لقد كانت هذه الكيانات المحدودة من حيث عدد أفرادها والأرض التي يحتلونها أفضل ملاءمة بالفعل لعمل البحث، سواء فيما يتعلق بالمجتمع في مجموعه أم في بعض قطاعاته.

وكخط عام، قادت الملاحظات التي أُبديت من إفريقيا، وأوقيانيا أو من أمريكا لتوضيح بداهة بعض المقولات الهامة، مثل فئات السن، ونظام الطبقات ونظام القرابة، والجماعات المُكَوَّنة بهدف تحقيق غايات أو وظائف خاصة (الحدَّادون، الأطباء المحاربون، الخ). إنَّ كل هذه المجتمعات تقريباً، البعيدة عن أن تبدو متجانسة، تبدي ـ بالعكس ـ العديد من الترابطات الداخلية، المصحوبة بخصوصية أنَّ هذه القطاعات الاجتماعية أصبحت متجسدة في مؤسّسات. لقد كانت وظيفة طقوس الانتقال، عموماً، تتجلى في تنظيم عملية الانتقال من حالة إلى أخرى. في سياق من هذا النمط، لم يكن هناك نظرياً مكان للمجموعات أو للتشكيلات المجردة من منطقٍ إجتماعي مُؤَكَّد. والعنصر الخاص لهذا التقطيع المؤسَّس للمجتمع يكون من خلال نموذج الانفتاح الاجتماعي الكامن تحته: إنَّ طقوس الانتقال تصاحبِ الفرد من سنّ البلوغ وحتى الموت؛ إنها، بعبارات أخرى، تُدخِله تدريجياً في دوائر علاقات أوسع دائماً، ومُمَاسِيَّة أكثر مما هي مركزية. وهذا ما يُسْتَنْتَج ـ على سبيل المثال ـ من السيرة الذاتية للهندي هوبي (Hopi) (Simmons ـ 1942)، الذي يصف، إلى حدٍ ما، بأمانة، وبالرغم من بعض التشويهات الخاصة بالنوع، التوسع التدريجي لعلاقات المؤَلِّف، وكذلك مراحل مشاركته في مختلف القطاعات الاجتماعية للقرية. إنها لوحة عجيبة واستثنائية على الأرجح. لكنّ ما يهم أن نشير له إنما هو المحاولة، التي أجراها النظام الاجتماعي، لتنظيم تكيُّف الفرد بدقة، عبر سلسلة من التطورات المتتالية، بحيث نجعله يكتسب، في آن معاً، فكرة الكليّة الاجتماعية ووعي مكانته الشخصية. إنها أيضاً محاولة للتحكم في عملية الصراع الاجتماعي بواسطة

سُبُل ونُظُم يختلط فيها السياسي، والاجتماعي، والسحري ـ الديني، ونقل المعارف، **وأخيراً وليس آخراً**، الاقتصادي. ومع ذلك، فإن التنافسات والصراعات لم تُنفَ تماماً؛ وهي، غالباً، ما تكون ملازمة بدقة لنموذج التنظيم الاجتماعي المُختار، مثلما كانت في السابق مُنتَجة من قِبل أسباب خارجية.

في القرن التاسع عشر، كان الإزانديون (Les Azandé) يُكَوِّنون نظاماً سياسياً ملحوظاً في إفريقيا الوسطى، شمال نهر الكونغو، بين زايير والسودان وجمهورية إفريقيا الوسطى. وقد أخضعوا السكان الذين صادفوهم أثناء هجراتهم، وخلقوا مجتمعاً «بطبقتين»: «الازانديون» و«الآخرون»؛ وكان وضع السمو المطلق محفوظاً للأوائل. ومع ذلك فقد كان لرفعة النظام السياسي الأزندي نقطة ضعف؛ وهي تتجلى في خطر تعرُّض الملك أو أبنائه، رؤساء المناطق، للتسمُّم على يد متمردين. ولكن بما أنهم لم يكونوا يؤمنون بالموت الطبيعي ـ حسبما يؤكد ذلك ايڤانز بريتشارد (1972) ـ فإن صراعات كانت تندلع، في كل مرة يموت فيها الملك، بين «مجموعات» متنافسة داخل العشيرة الملكية نفسها. وفي الكونغو أيضاً، أثار قدوم الاستعمار البلجيكي تَشَكُّل مجموعات من القضاة الاجتماعيين ـ الرجال الفهود ـ الذين كانوا يعملون للحفاظ على قيم ووتائر حياة المجتمع التقليدي، ويعاقبون كل من يتلوث بنظام البيض. ودائماً في المنطقة نفسها، كانت توجد قبيلة الليلي (Lélé)، المنظَّمة في نظام اجتماعي وزواجي واقتصادي، يقوم على سيطرة القدماء على النساء، وعلى منع الزواج قبل سنّ معينة بالنسبة للشباب؛ وكانت تتشكل فيها، في لحظات الأزمة، مجموعات تتجه لتجريد القدماء من امتيازاتهم. وفي مجتمع التيكوبيا (Tikopia) نفسه كان التضامن القوي الذي يميز المجتمع يتراخى أثناء الأزمات الاقتصادية الخطيرة، وكان الجوع يدفع كل فرد للانغلاق على نفسه، ولِقَصْرِ التضامن على كيانات صغيرة، وبالتالي لتشكيل مجموعات، وكان يجري التحقق من وجود أوضاع مشابهة، حسب بعض الروايات الشفهية، في المجتمعات الافريقية القديمة. وقد شكلت الانشقاقات والتبرعمات، المتمثلة بمجموعات أشخاص انفصلت عن الجذع الأصلي لتؤسِّس مجتمعاً جديداً (Vansina ـ 1965)، الأصل لمملكة لوندا. إنَّ من الممكن مضاعفة الأمثلة، لكنَّ من المفضل الإشارة لمظهر آخر للمسألة. فقد عرفت ظواهر تكوين مجموعات غير مُؤسَّسية في المجتمعات التقليدية قوة

وتوسعاً خاصة في فترة الاستعمار الأوروبي. وتُعَدُّ الطوائف الدينية التي لا تُحصى، والمبعثرة في كل العالَم الاستعماري، وجمعيات ومجموعات قدماء طلّاب الإرساليات، وبعض التجمعات السياسية، من مميزات المرحلة الممتدة من بداية الاستعمار إلى الاستقلال، وحتى إلى ما بعد ذلك. والدليل على ذلك، على سبيل المثال، انبعاث الرجال الفهود في الكونغو أثناء الاضطرابات اللاحقة للاستقلال في عام 1960.

ما هو منطق هذه المجموعات؟ هل لها قاسم مشترك؟ لقد ذُهلنا، للوهلة الأولى، لكون هذه المجموعات ظهرت في أوضاع دقيقة إلى حدّ ما، وتتميز بعنصرين يمكن أن يكونا إما متطابقين، وإما متحققين بالتناوب، وهما: إختلال التنظيم الاجتماعي وقصوره.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، يجب قول أن الاختلال يمكن أن ينجم عن عناصر طارئة ـ المجاعة لدى التيكوبيا ـ أو عناصر موجودة سابقاً ولم تتوصل لايجاد تناغم مستقر في المجتمع، كما في حالة السيطرة من النمط الاستبدادي لدى الازانديين، التي أدَّت بالنهاية لأنْ تُوَلِّد لدى المسيطِرين الشك بحدوث موت بفعل التسمُّم. أما بالنسبة للنقطة الثانية، فإنها تقابل المجالات الحرة، الفارغة التي لم ينظمها التنظيم الاجتماعي أو لم يُنظمها بعد. وأسباب هذا القصور يمكن أن تكون متنوعة جداً: سلوك يُعتبر غير ملائم، نشاط مشهور بأنّه بدون فائدة، تغيّرات مؤدية لنشاطات جديدة لا يتوصل المجتمع في جسمه السياسي أو الاجتماعي إلى دمجها، أو سيكون دمجها ذا كلفة عالية جداً بحيث يُفضَّل تهميشُها. إنَّ المنطق العام يبدو، إذاً، أنه منطق الفراغ أو الاختلال.

إلاّ أن الفراغ والاختلال يستدعيان نموذجي تحليل، ويُقَدِّمان نتائج مختلفة على مستوى تشكّل المجموعات. صحيح أنَّ الظاهرتين، فيما وراء بُعْدٍ ما، تتجهان للاندماج أو للتطابق بطريقة تجعل من العسير جداً ملاحظة أي تمايز بينهما؛ وبالفعل، فإنه يمكن افتراض أن الفراغ يُكَوِّن في حدّ ذاته نوعاً من الاختلال في المجتمع، وفي أسلوب تنظيمه للعلاقات، مثلما أن الاختلال يمكن فعلياً أن يكون شاهداً على قصور في الطريقة التي يكشف المجتمع بها ويُنظِّم بعض أنواع السلوك. ولكن في الحالة الأولى كما في الأخرى لا نقوم

إلاّ باعتماد الأطروحة القائلة بأن كل مجتمع **يجب** أن يُنظِّم بشكل مطلق كل أنواع السلوك والعلاقات ـ الواقعية والمحتملة ـ في داخل الجسم الاجتماعي وهذا المفهوم يحمل بالضرورة على اعتبار أن المجتمع لا يمكن أن يكون متسلسلاً إلاّ بشكل وثيق وقوي، وأنه يدمج ـ ويتجه لأن يدمج كقاعدة ومعيار ـ كل علاقة اجتماعية في النسيج الموصِل العام، وذلك باسناده لها مكانة مُحَدَّدة، كعلاقة منطقية مع مجموع أنواع السلوك؛ وهو يطبع التيار الوظيفي في علم الأنثروبولوجيا الذي يعتبر كل جزء اجتماعي كوظيفة للكل أو للمجموع. إنه وضع يُلخص أيضاً، من خلال بعض المظاهر، مفهوماً متسلسلاً للمجتمع، الذي ينبغي أن يُستبعد برأيه كل سلوك غير وظيفي أو أن يُفَرَّغ خارج حدود المجتمع. إنّ للمجتمع الشامل، الذي يوظف كل شيء. وللمجتمع المتسلسل إذاً المشاكل نفسها وردود الفعل نفسها إزاء من لا يدع نفسه يُوَظَّف، أو من يكون غريباً عن النظام التسلسلي. وعندما كان أرسطو يرى في النقود وفي حبّ التراكم لدى التجار خطراً على **المدينة** (وعلى تنظيمها، فإنه لم يكن يقوم إلاّ بإظهار أثر الهدم الذي كانا يمارسانه على أسس المدينة نفسها، بعد أن كان الدستور السياسي قد فَرَّغ هذا العنصر (أي غير المُمْتَصّ، والمُوَظَّف في جسمه الاجتماعي)، من خلال عزله في مجال داخلي محصور. ولقد ردّ المجتمع الاقطاعي بالطريقة نفسها على البرجوازيين وبنتائج مشابهة على صعيد الوظيفة الاجمالية للعلاقات الاجتماعية. لقد كان على المجتمعَيْن، بالرغم من كونهما مختلفين بعمق، أن يجابها إشكالية كانت تبدي خصائص متشابهة.) **فالمدينة** الحرّة اليونانية، والتسلسل الإقطاعي القاسي وجدا نفسيهما كليهما يواجهان مشكلة كانت تضع قيد الاتهام كل القاعدة الاجتماعية: كيف نجعل بعض أنواع السلوك ـ مثل ممارسة التجارة التي كانت مع ذلك تبدو ضرورية لوجود النظام العام نفسه ـ التي لم تكن تتناغم مع المجموع وظيفية؟ لقد تمّ في الحالتين تطبيق الحلّ نفسه من خلال السعي لعزل أنواع السلوك هذه، وحصرها في هوامش الجسم الاجتماعي، وذلك كجواب على «حاجة» إجمالية. واتُّخِذت إذاً احتياطات للحيلولة دون أن تتوطّد العلاقات مع «مجموع» المجتمع، أو مع مَنْ كان يُمثِّل هذا المجموع، لا مع بعض أجزائه التي تستطيع أن تحسّ مباشرة بالآثار السلبية. هذا الوضع المُبْهم للدخلاء المقيمين في المدينة اليونانية، وللبرجوازيين، أي للكائن الخارجي/

الداخلي، كوّن بالتأكيد النقطة الضعيفة للمجتمعَيْن، وساهم بشكل خاص في المجتمع الثاني (الاقطاعي) بتدميره على يد البرجوازيين، الذين ـ بمقتضى وضعهم كهامشيين ـ كوّنوا مجموعات قوية أكثر فأكثر، تطمح للوصول إلى وضع سياسي يكون، هذه المرة، في داخل الجسم الاجتماعي. إن من الممكن دعم فكرة أن هذه الحالات تُبْرز «فراغ المجتمع (غياب العلاقات التجارية في داخل المجتمع المُكَوِّن) واختلاله (عجزه عن الاضطلاع بالعلاقات التجارية في داخله) وتتطابق، في الوقت نفسه، معهما. ولكن إذا نظرنا في الأمر عن قرب، فإن هذا التقارب ليس إلاّ ظاهرياً، ففي حين يمثل الفراغ قصوراً في نقطة دقيقة، سيكون الاختلال بالفعل ملازماً للمجموع. وما نأخذه بالاعتبار، في الحالة الأولى كما في الأخرى، يجب أن لا يُعزى للمجتمع كواقع شامل بالنسبة لما هو خارجي عنه، وإنما لأوضاع تستند إلى داخله. وفي الحالتين، ومن منظور تحليلي إجتماعي، لا تشكّل التجارة واقعاً خارجياً بالنسبة للمجتمع، إلاّ من وجهة النظر القانونية لتكوينه؛ فالدخلاء المقيمون في المدينة والبرجوازيون كانوا يمارسون نشاطاتهم في داخل الجسم الاجتماعي، وإن كانوا ظاهرياً يُعتبرون خارجيين بالنسبة له. وبالنهاية، فإن هذا «الفراغ» المتروك من قِبل الدستور السياسي، كان في الواقع مشغولاً من قِبل جهات أخرى، من قبل مجموعات أخرى كانت حاضرة وفعّالة في المجتمع بالرغم من أنها مجهولة من قِبل الدستور السياسي.

هناك إذاً، والحالة هذه، ارتباط متبادل بين الدستور السياسي والحاجات العامة للمجتمع من جهة، وبين هذه الحاجات التي تُدْرج بملء الحق في الدستور السياسي وتلك التي تتكفل باشباعها. وينجم عن ذلك بالنهاية ارتباط متبادل مباشر بين تلك التي تشبع هذه الحاجات والدستور السياسي.

هذه الملاحظات تسمح بتوضيح العلاقة التي تقوم بين الحاجات التي تُعبِّر عن نفسها في مجتمع معين ودستوره السياسي ـ القانوني. إنّ كل المجتمعات، من النمط التسلسلي ـ الوظيفي، تعاني، بسبب البنية التي تميزها، من صعوبات كبيرة في إدراج أنواع سلوك جديدة في أنظمتها؛ أنواع تجازف بافساد النظام النافذ بشكل عميق. وإذا كانت هذه الأنواع من السلوك تتطابق مع حاجات تبدو «مفيدة» للمجتمع، فإن هذه الحاجات، بسبب عدم

قدرتها على استبعاد هذه الأنواع من السلوك، تسعى لنفيها إلى الهوامش؛ وهي تشجع بذلك على تجمع الأفراد المُهَمَّشين في مجموعات مُنَظَّمة، ومُوَحَّدة بفعل تطلعها إلى نظام خاص بها. وبالنهاية، فإن الليونة الضعيفة للنظام الاجتماعي، بالنسبة للنموذج الذي يُعِدُّه لنفسه، يمنع تشكيل مجموعات خارج رقابته، وخارج سير عمله الداخلي، وذلك إلى أن تتجلى حاجات جديدة تبرز، بحكم أصلها أو جوهرها، أو تنتشر خارج الدستور الموجود. في هذه الحالة، إما أن تُطْرَد الحاجات وأولئك الذين يجسدونها اجتماعياً، وإما أن يقيم المجتمع علاقات من النمط الاجمالي مع دائرة الحاجات هذه، دائرة سيُساهم إذاً هو نفسه في تكوينها، بصفتها حقلاً مُعْتَرَفاً به، وبصفتها «مجموعة» من أشخاص معنيين.

وتكتسي هذه الظاهرة طابعاً إجمالياً عندما تحيط بالمجتمع بأسره، كما في حالتي بلاد اليونان في العصر الكلاسيكي والنظام الاقطاعي، لكنها يمكن أيضاً أن تكون محدودة في داخل المجتمع، عندما تغطي الحاجات الجديدة قطاعات لا تأثير لها على غايات النظام. وسنلاحظ، من جهة أخرى، أن التنظيم الاجتماعي المُكَوَّن يغفل عمداً في صك تأسيسه (دستور، قوانين، معايير مختلفة) تعريف مناطق واسعة من السلوك. فعند ولادة الدولة الليبرالية، كان النشاط الاقتصادي يُعْتَبر ميداناً يجب أنْ لا يُنَظَّم من قِبل الدولة. وبعبارة أخرى كان الأمر يتعلق بسلوك «مُتحرر» من معايير، وقادر إذاً على تعريف قواعده الخاصة منذ ظهور هذه الحاجة. وفيما بعد، خضع هذا النمط من السلوك، الذي اعتُبِر نمطاً سامياً، لتقنين صارم أكثر فأكثر، واستبعد كل إمكانية للتشكيل المستقل للمجموعات. وستُستخدم ظاهرة مشابهة في ميدان النشاطات الرياضية التي تُرِكَت حُرَّة في السابق. فتكوين مجموعة رياضية حُدِّد، من الآن فصاعداً، بقطاعات هامشية، مثل مجموعة مؤيدي فريق كرة قدم على سبيل المثال. كما أن النشاطات الفولكلورية نفسها تتجه للاختفاء بصفتها واقعاً مستقلاً، وبدأت تُنَظَّم بدقة وتُقَنَّن من قِبل الجسم الاجتماعي.

نلاحظ اليوم، إذاً، إتجاهاً مزدوجاً في المجتمعات الغربية: هناك، من جهة أولى، ولادة لحاجات متتالية، تُعَدُّ، في جزء منها، نِتاجاً للنظام الاقتصادي ـ الاجتماعي نفسه، وفي جزء آخر تعبيراً حرّاً عن مواضيع في

الحقول «الفارغة» لنظام القواعد القائم. ومن جهة أخرى، هناك إتجاه خانق أكثر فأكثر لادراج هذه المجموعات في «مجتمع قواعد» يمدُّ أكثر فأكثر رقابته الاجتماعية، حتى إلى أشكال لا تمثل ظاهرياً أي خطر على الدستور السياسي. ويكفي التفكير، على سبيل المثال، بهواة رسّامي نماذج الطائرات المنظَّمين في جمعيات تضم أعضاء ومرشحين، ولها قواعد ومسابقات تحدِّد شروط عملها ووجودها.

وإذا كان تشكيل المجموعات يشهد على «الفراغ» الذي يتركه المجتمع في دستوره، فإن القاعدة، بالعكس، تمثل إتجاهاً لأن يُحَدِّد بطريقة مُوَحَّدة ثابتة كل سلوك يُعَبِّر عن نفسه خارج تنظيم المجتمع، وذلك بهدف ممارسة رقابة عليه. واللعبة التي تُخْلَق على هذا النحو تشبه، موسيقياً، تتابعاً لباخ، أي مطاردة بين الدافع والثقل الموازن له، لأن النظام العام للمجتمع يتجه بنفسه لخلق حاجات جديدة في مناطق متروكة حرة، وللقيام لاحقاً بتنظيم تأسيس مجموعات الأفراد الذين يشغلون هذا المجال.

ففي المدرسة، لم يعُد الأطفال ينتخبون رئيس صف على أساس الأنظمة المُعدَّة سابقاً، كما في الماضي. إن مجموعة من الأشخاص (هم هنا التلاميذ) سُمِحَ لها إذاً بشكل تام بتنظيم العلاقات المتبادلة فيما بينها كما تعتزم ـ ولكن ضمن حدود دقيقة جداً ـ. ولكن بما أن العلاقات بين المُدَرِّس ومجموع الطلاب مُنَظَّمة، فإن الطلاب يقادون لإعداد حدّ أدنى من التنظيم (أي تأسيس مجموعة واحدة أو عدة مجموعات) يسمح للمجموع بادارة سلسلة من العلاقات من النمط الإجمالي. إن المجال الفارغ والحاجة هما إذاً العنصران المؤسِّسان للمجموعة؛ وبالعكس، فإن طرق هذه المجموعة ـ الاستقرار، التنظيم، الزعامة الشخصية أو الجماعية، المدة، الخ ـ تؤثر على الشروط التي في ظلها يبدو المجال الحرّ والحاجات، بشكل ملموس، في ترابطهما المتبادل بالنسبة لمجموع المجتمع وتأسيسه.

هذا الخطاب نفسه ينطبق على الاختلال، ولكن في هذه الحالة تكون العلاقة بين السلوك المتوقَّع وغيابه بالنسبة لحاجة ما هي التي يجب أن تُوَضَّح. إنّ قابلية التوقع هي السمة الرئيسة للسلوك منذ اللحظة التي يُعَرَّف ويُعتَرف به فيها بأنه مشروع. فهو يتحول إلى انتظار للحظة التي تنطلق فيها الحاجة. وفي

كل مرة تُعَرْقل فيها هذه السيرورة (حاجة مُثَارة/ سلوك)، تتدخل آلية استبدال تتجه لملء هذه المنطقة المتروكة فارغة ـ ولكن هنا من خلال اختلال أو من خلال شلل، وليس من خلال غياب الأنظمة ـ بواسطة سلسلة من الأعمال المُقَلّدة. وإذا ما أصبحت الحاجة اجتماعية، كما في أغلبية الحالات، سيكون للآلية أيضاً الطبيعة نفسها، حتى ولو انتهت عموماً إلى تبنّي طرق مؤسّسة لا تهدف إلى ربط الحاجة غير المُشْبَعة بالسياقِ الاجتماعي العام، وإنما تسعى ببساطة إلى إشباع هذه الحاجة ضمن الحدود الضيقة التي بدت فيها. إن ظاهرة اليقظة (vigilanti) التي حدثت في بعض المناطق الايطالية للرد على حاجات النظام، والأمن والهدوء، ذات دلالة بليغة في هذا الصدد. لقد دفع اختلال أجهزة الشرطة في ميدان الحراسة، لأسباب لن نذكرها هنا، بعض المواطنين للتجمع بهدف تكوين مجموعة أو عدة مجموعات مكلفة بممارسة الحراسة الذاتية. إنّ طبيعة المجموعة ينبغي إذاً البحث عنها في اختلال دولاب الجهاز الاجتماعي، وفي عجزٍ إزاء حاجة متنامية.

وكما في حالة «الفراغ»، فإن تأسيس مجموعات بسبب الاختلال ـ وعلى النقيض من طابعها الأساسي ـ يجب دائماً أن يستند إلى الحاجات، وطبيعتها، ودرجة إشباعها، المرغوب فيها ـ والتي تمّ الحصول عليها ـ وبقائها واختفائها. وكل نظرية للمجموعات ترغب بعرض أصلها ونموذجها التنظيمي الداخلي يجب بالنتيجة أن تستند إلى الرحم الأصلي الذي تكوَّن من خلال الحاجات، ومن المكان الذي تحتله في المجال الاجتماعي الموسَّع الذي انبثقت منه هذه المجموعة الخاصة بصفتها ظاهرة. ويجب عليها أيضاً أن تأخذ بالحسبان واقع أن هذه الحاجات تكون ـ أو لا تكون ـ على علاقة مع مجالات فارغة، من الناحية التأسيسية، أو أنها أصبحت كذلك على أثر سير العمل (الجزئي أو الكلي) المشوب بالعيب للمجموعات المنظمة والمُقَنَّنة من قبل المجتمع.

مثل هذا التفسير للمجموعة ينبغي إذاً أن يكون قادراً على تحليل منظومة التنظيم التي أقامتها المجموعة لكي تَتكوَّن وتبقى على قيد الحياة، وكذلك على تحليل استمرارها من الأمر العارض البحت وحتى البناء ذا النمط الدائم. وفي النهاية، ـ وبعكس المواقف التي تسعى لتفسير ظاهرة المجموعة إنطلاقاً من الداخل، وضمن الديناميكية الفعلية لظرف معين ـ يجب على كل تفسير أن يُرْبَطَ بالحاجات والمجالات الحرة في علاقاتها المتبادلة.

المراجع

Aebischer, V., et Oberlé, D., *Le groupe en psychologie sociale*, Paris, Dunod, 1990.

Boudon, R., *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF, 1977.

La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique, Paris, Hachette, 1979.

Cooley, Ch. H., *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, New York, Scribner's, 1909.

Doise, W., *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton, 1979.

Doise, W., A. Clémence et F. Lorenzi-Cioldi, *Représentations sociales et analyses de données*, Grenoble, PUG, 1992.

Durkheim, E., *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893, Paris, PUF, nouv. éd. 1930, 9e éd. 1973.

Evans-Pritchard, E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.

Homans, G. G., *The Human Group*, New York, Harcourt Brace, 1950.

Klein, J., *The Study of Groups*, 1956, London, Routledge and Kegan Paul, 1956.

Lefebvre, H., *Position : Contre les technocrates*, Paris, Gonthier, 1967.

Mauss, M., « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », *in L'Année sociologique*, 1927, nouvelle série, II ; maintenant in *Oeuvres*, III. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969, p. 178-268.

Olson, M., *The Logic of Collective Action. Public Goods and Theory of Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966.

Piaget, J., *Etudes sociologiques*, Genève, Droz, 1977.

Poitou, J.-P., *La dynamique des groupes. Une idéologie au travail*, Paris, CNRS, 1978.

Sherif, M., *Des tensions intergroupes aux conflits internationaux*, Paris, ESF, 1971.

Simmons, L. W., (ed.) *Sun Chief. The Autobiography of a Hopi Indian*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1942.

Vansina, J., *Les anciens royaumes de la savane*, Léopoldville, Ises, 1965.

White, R. K., Lippitt, R., « An Experimental Study of Leadership and Group Life », *in* G. Swanson, Th. Newcombe et E. Hartley (eds.), *Reading in Social Psychology*, New York, Holt, 1952.

الفصل الخامس

ما هي الجماعة برأي علماء الاجتماع*

مفهوم الجماعة (La Communauté) هو أحد أكثر المفاهيم المتنازع عليها في العلوم الاجتماعية. إنه يعني في اللغة الجارية، وبشكل تقريبي، مجموعة أشخاص يتشاركون في الأصل، والأفكار، والمصالح وعادات الحياة. إلاّ أن ما يعنيه التعبير بشكل ملموس يبقى من الصعب قوله، نظراً لأننا لا نُعَرِّف بوضوح ما يجب أن نعنيه بكلمة «جماعة»، إنْ كان ينبغي النظر بشكل منفصل إلى خصائصها المختلفة، وإنْ كان ينبغي ربطها بعضها ببعض، أو النظر إليها فقط ضمن إطار استراتيجية تركيبية.

وتُعَدُّ إشارات المفهوم العلمي ومدلولاته أكثر غموضاً وتعسفاً أيضاً، وأكثر عدداً بالتأكيد من تلك الشائعة لدى الحسّ المشترك. إننا نجد آثاراً عديدة لها في «**لوفياثان Leviathan**» هوبس، ثم لدى منظِّري الحق الطبيعي، الذي يُعَدُّ الأساس للمساواة بين كل البشر، والقانون المدني الموضوع من أجل تنظيم المصالح المتباينة الناشئة عن دخول الملكية والحقوق الملازمة لها في الجماعات البشرية، إنَّ نظاماً حقوقياً خارجياً، وحالة مفروضة، وغير مرغوب فيها، يعقب التضامن البدائي، المصنوع من الاتفاق المتبادل والتقارب في المشاعر. وتحل الشرعية محل التضامن، والمجتمع محل الجماعة.

لقد ضَمِنَ النشاط التأملي عملية الانتقال من شكل للتنظيم الاجتماعي إلى شكل آخر، أكثر مما ضمنه البحث التجريبي. ومع ذلك فإن فكرة التناقض بين الجماعة والمجتمع أُخِذَت ثانية من قِبل كانت (Kant) (1781)، الذي

(*) نص منشور في: **Education et formation en milieu ouvrier,** recueil d'articles, Neuchâtel, La Baconnière, 1980, P. 257- 273.

جعل منها مقولة الفِعْل المتقابل، والثالثة من المقولات العلائقية، المقابلة للرأي الفاصل. وقد بنى على هذا النحو المبدأ الثالث للتجربة. أي مبدأ الجماعة: «إنَّ لكلمة جماعة (Gemeinschaft) معنى مزدوجاً بالألمانية. فهي يمكن أن تعني كلمتي «Communio» و«Commercium». إننا، هنا نستعملها في معناها الثاني، بصفتها جماعة ديناميكية بدونها لا يمكن أبداً للجماعة المحلية (Communio spatii) نفسِها أن تُضْبَطَ تجريبياً».

إن المفهوم الكانتي لا يثير إتفاقاً إجماعياً، كما أن الثقافة الأوروبية في القرن التاسع عشر لم تأخذ به ثانية. ففيخته (Fichte) وشليرماخر (Schleiermacher)، على سبيل المثال، يعارضان المجتمع بالجماعة، ويُؤسِّسان المعارضة بين التعبيرين على مُسَلَّمات أخلاقية متناقضة، وعلى اعتبارات متعارضة ذات طابع عاطفي. ويعمق الفكر الرومانسي بطريقة جذرية التعارض، ويحاول، بمعنى ما، إيجاد جذور له في تاريخ البشرية. ولكن حتى في داخل الثقافة الرومانسية تبقى تعاريف المفهوم وتمييزاته متباينة، ومتناقضة ومُبْهمة. وحدوده تبقى دائماً غامضة. وأول من أقام صلة بين مفهوم الجماعة وشكل معين لتنظيم المجتمع، من خلال المعارضة بين الجماعة والطبقة الثالثة في المجتمع البرجوازي، هو، بشكل مؤكد تقريباً، السويسري بلونتشلي (Bluntschli) الذي عرفت نظريته فوراً، وبخاصة في البلاد الجرمانية والأنجلو ـ سكسونية، صدىً كبيراً. وقد أخذها مين (Maine) بالحسبان عندما نشر بحوثه الشهيرة عن الجماعات الريفية (1871).

ودخل مفهوم الجماعة ـ بصفتها مجتمعاً مؤسَّساً على الطبقات (Les Ordres)، وله تركيبة اجتماعية متجانسة ـ في التطبيق العلمي بالتعارض مع المفهوم الآخر للمجتمع التعاقدي، ذي التركيبة الاجتماعية المتنافرة. وحُدِّد التناقض بين المفهومين، من الآن فصاعداً، على الأقل ظاهرياً، وعلى مدى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. وبالرغم من هذا، كان من الممكن، في العصر نفسه، ايجاد تغيّرات هامة أخرى واستطرادات حول هذا الموضوع.

ومع ذلك فإنَّ التعبيرين، المتناقضين والنافيين بعضهما بعضاً، المتعارضين نظرياً وغير المحدَّدين تاريخياً، يُستخدَمان كمِفْصَل لكثير من المذاهب التطورية، ومنها مذهب هربرت سبنسر، الذي كان له نجاح كبير في

أوروبا. ونعلم جيداً أن التمييز السبنسري بين المجتمعات العسكرية والاقطاعية، المتجانسة، والمجتمعات الصناعية (حيث تتفوق النشاطات الزراعية والصناعية والتجارية على العسكرية) المتنافرة أساساً والقائمة على تقسيم العمل، يدين كثيراً للتمييز بين الجماعة والمجتمع. أما تونيز (Tönnies) (1887) فهو الذي باشر، بالتأكيد، في التقاليد العلمية، بإظهار التصوُّر الأكمل والأدق لتعبير الجماعة الذي بناه كنقيض لتعبير المجتمع. وكان عمل تونيز يهدف قبل كل شيء لإلغاء تعدّد المعاني الذي كان تعبير الجماعة قد نقله معه حتى الآن في الثقافة الأوروبية، كما كان يهدف أيضاً لتقديم مفهوم أساسي لبناء علم اجتماع منهجي. وبالفعل، كان من الممكن، مع مفهومَيّ الجماعة والمجتمع، وفي منظور تونيز، تحليل الجوهر النهائي لكل مجتمع، وإدراك العلاقات التي تميز النماذج الاجتماعية المختلفة، وباختصار توضيح آليات عمل المجموعات البشرية ووجودها. وعلاوة على ذلك، كان تونيز يعتبر أن ذلك كان الطريق الوحيد الممكن لإعداد تاريخ مقارن للثقافات البشرية. فمع هذين المفهومين، كان يفكر أن باستطاعته بالوقت نفسه تفسير الواقع الاجتماعي والتطور التاريخي. ولم يكن من المؤكد أن الإنجاز العملي لهذا المشروع سيتم بدون صعوبات. وأولى هذه الصعوبات تأتي من أن المفهومين يجدان أصلهما وتبريرهما في مُسَلَّمة مختارة بطريقة تعسفية تماماً، وبموجبها تبدو الارادة البشرية في شكلين: **إرادة طبيعية** (Wesenwille) **وإرادة عقلانية** (Kürwille).

الأولى، أو **الارادة الطبيعية**، عضوية، عميقة، مرتبطة بالعفوية، وبالعادات والذكريات، وهي تعبير عن الطبيعة نفسها؛ وتحدّد وسائل العمل وأهدافه. أما الثانية. الإرادة العقلانية، فهي مجردة، وتعبير عن التفكير، تُثَبِّت الأهداف وتحدّد تقنياً الوسائل الأكثر ملاءمة لبلوغها. الأولى تُلْزِم الكائن كله، والثانية تُلْزِم العقل، وبخاصة نتاج الفكر المجرد.

ولم يُؤكِّد التمييز لا من قِبل علم النفس الوراثي، ولا من قِبل علم النفس التفاضلي. ونعلم مع ذلك أن الارادة ليست قوة، وإنما هي عمل، بل تسوية لعمليات انفعالية، وبالتالي طاقويَّة، بموجبها تصبح القيم، أي المشاعر المُسْقَطَة على المادة، قابلة للمراجعة وللملاحظة. إنَّ الإرادة هي إذاً نوع من

السلطة المُنَظَمة، حتى وإنْ بقيت طبيعتها الحقيقية أو ماهيتها غامضة حتى الآن. هل تخضع هذه السلطة المنظّمة لحوافز بدائية لا واعية، ولا عقلانية؟ هل من المسموح به حينئذٍ تفسير النماذج الاجتماعية باختزالها في إرادات فردية، وبجعل الاجتماعي مجموعاً لهذه الإرادات؟ هذه الأسئلة ما زالت بدون جواب. وقد برهنت البحوث حول الفكر الطبيعي، حتى الآن، أن سيرورتين تُستخدمان باستمرار وفق طرق متغيرة تكاملية، وأحياناً تنافسية: سيرورة اختزال المفاهيم في بُناها الشكلية، والتي كشف جان بياجيه عن ولادتها وسيرها؛ وسيرورة الانجاز الجديرة بأن تولّد بطريقة دائمة المضامين التي تتدخل في مجرى الفكر. ما هي، فيما بعد، ديناميكية التفاعلات بين الشكل والانجاز، وضمن أي علاقة تجد هذه الديناميكية نفسها مع الارادة؛ كل هذا ما زال يشكل مادة لمجادلات انفعالية.

على كل حال، هناك، برأي تونيز، وجود حقيقي للإرادات العضوية الفردية؛ وهذه الإرادات هي التي تنمّي العلاقات الجماعية الأساسية المتمثلة بوحدة الدم، ووحدة المكان، ووحدة الروح.

وتبقى أشكال هذه العلاقات الجماعية مُبْهمة جداً: ومحاولات تعريفها غير مُرْضية إطلاقاً. إنّ علم الاجتماع الحيوي يطرح الكثير من التساؤلات حول العلاقة بين الزواج والجوار، بين الزواج اللُحْمي وقرابة الدم، بين الأسس الديموغرافية والأنثروبولوجية ـ البيولوجية لجماعة متوحدة، بحيث يكون من المستحيل حقيقةً اعتبار الاتجاهات الزواجية اللُحْمية أو القرابة الدموية كأشياء مطابقة لواقع مُدْرَك أو لمادة وراثية.

وحتى لو كان من الممكن ـ إنطلاقاً من التكاثر المتشابه اللواقح المنبثق عن القرابة الدموية ـ التعرف على السمات النوعية، فإن مشكلة ترابط المعطيات الانتروبولوجية ـ البيولوجية لدى السكان مع كل تنظيمهم الاقتصادي، ستبقى أيضاً غير قابلة للحلّ (Cavalli-Sforza et Bodmer، 1971). وبالطبع، فإن الفرضية الأساسية القائلة «بأن الإنسان يُشكَّل من خلال إرثه الوراثي والبيولوجي تبقى معقولة (أنظر مؤلفات: Dobzhansky، ولاسيما عام 1962). ولكن هل القرابة الدموية هي التي تصنع جزئياً القرابة، أم أن القرابة مع التنظيم الاجتماعي هي التي تصنع القرابة الدموية؟ إنّ الاستمرارية

والتفاعل بين السلوك البيولوجي والسلوك الاجتماعي يبقيان حتى الآن لغزاً للأسف.

إنَّ مِنَ المخاطرة، في الحالة الحاضرة للمعارف، أن نستنتج، إنطلاقاً من وحدة الدم والمكان والروح، وجود علاقات مشتركة تتعلق بشبكة روابط يرتكز عليها فيما بعد انسجام الجماعة ووحدتها، وأن نخلص للقول بأن هذه الوحدة تقوم أساساً على الفهم والوفاق.

يقول تونيز إنَّ الفهم والوفاق يرتكزان على المعرفة الحميمة بين أعضاء الجماعة، وعلى العاطفة المتبادلة، وهما يتفرعان عن مشاركة كل فرد في حياة الآخرين. وإذا تركنا جانباً علم نفس المجموعات الصغيرة الذي يرفض مثل هذه الطريقة في الرؤية، فإنه يجب التساؤل كيف يحدث هذا الأمر بشكل ملموس. يجيب تونيز: «قبل كل شيء، بفضل اللغة المشتركة». فعضو الفهم هو اللغة التي تعبّر عن إتفاق حيّ بين الناس، وعن ترجمة عاطفية وفعلية للمشاعر والايمان والعادات المشتركة.

إنَّ مفهوم الوحدة اللغوية، كركام بشري يَتَّصِف بتفاعلات منتظمة ومتواترة تحققت بواسطة مجموعة إشارات شفهية مقبولة من قِبل الجميع، ويتميز عن ركامات أخرى مشابهة بفروق بليغة في استعمال اللغة، هو بالتأكيد مفهوم مفيد لأنه يُرَكِّز على الاجماع في داخل الجماعة. ومع ذلك، فإن تغيراته، الواعية واللاواعية، تحيل حتماً إلى مشكلة الاحتكاك بين الجماعات وإلى مسائل التداخل. وعليه، فإنَّ من الصعب جداً تبين الفروق البليغة في استعمال اللغة بداخل جماعة ما، واستعمال وجهة النظر الموضعية هذه من أجل التعرف على العلاقة المشتركة والتعريف الدقيق لمفهوم الجماعة. ولا يثير هذا الأمر أي مجال للشك: فهذه العلاقات بين أفراد الجماعة القائمة على الدم والمكان والروح هي حقاً مُبهمة جداً بحيث لا يمكن أن نستنتج منها، كما فعل تونيز، أن قانون الجماعة يقوم على الحب، أي على توازن عضوي ذي طبيعة عاطفية وشعورية. كذلك فإنه لم يعد من المسموح به أن نستنتج من هذا القانون المزعوم بأنَّ الرُتَبَ والوظائف في الجماعة تؤدي لولادة سلطة لا تقوم على الخوف والقوة، وإنما على السمعة والاعتبار والحكمة والمعرفة المقبولة بحرية.

هذا الشكل الأولي للتنظيم الاجتماعي، القائم على الشعور، والأخوّة، والريبة تجاه علاقة نظامية مُوَجَّهة من قِبَل الحساب المُتَّزِن، والأنانية، والبحث عن السعادة الشخصية، يعيش ويزدهر ضمن اقتصاد مشترك، تكون كل الخيرات الروحية والمادية فيه مشتركة، ويكون التنظيم الاقتصادي فيه اقتصاد تبادل. فالأرض وكل الخيرات الأخرى تعود للجميع، وكل فرد يستطيع أن يتصرف فيها بحرية. إنَّ الاقتصاد المشترك هو وحدة عضوية، على غرار الجماعة، التي تتأسس على المتعة، والحب، والعادات المشتركة، والأعراف وعلى الروابط الروحية. ولأن المصدر الأصلي للجماعة يكمن في قرابة الدم، أي في الأسرة، فإن دراسة الأسرة، كما يؤكد تونيز، هي، بامتياز، دراسة الجماعة نفسها، مثلما أن دراسة الخلية العضوية هي دراسة الحياة.

لقد أوضحت الدراسات الاتنولوجية حول أشكال الاقتصاد البدائي، وتوزيع السلطة والنفوذ في داخل الجماعات المُسَمَّاة بالبدائية أطروحات تونيز بشكل ملحوظ (أنظر: Murdock، 1949؛ Bastide، 1965؛ والمقالات التي جمعت الآن في Suret-Canale، 1969). ومن الآن فصاعداً، يتفق الجميع على دعم الفكرة القائلة بأن الاطروحات التي قال بها تونيز تعكس، بوزن خاص، المواضيع الكبرى والاهتمامات الكبرى للثقافة الالمانية ما بعد الرومانسية، وبخاصة المجادلات الايديولوجية الكبرى التي كانت تقوم بين المثقفين الالمان في لحظة حاسمة بشكل خاص في سيرورة إعداد الدولة القومية الألمانية (König، 1955؛ Dumont، 1991).

مقابل التبدلات التي ولَّدتها حضارة الشرعية، الرأسمالية، الميكانيكية، العقلانية، الفردية والأنانية. يُذَكِّر تونيز بوجود عالم أسطوري يتقدم فيه التضامن العاطفي، والاتحاد الحقيقي، والاتفاق مع الطبيعة والبشر على المزاحمة بين المصالح، والمنافسة الفظّة، والتنظيم اللاشخصي، والسيرورات الاقتصادية الباردة والطغيانية. هكذا يصبح التعارض بين الجماعة والمجتمع واقعاً شعورياً، واختياراً لقيم: إنه الحنين إلى فردوس مفقود.

إنّ المدى النظري للمفهوم ضعيف. لكنّ مضامينه العملية ـ السياسية ضخمة. لذلك نفهم لماذا أثارت اللامبالاة التي استُقبل بها هذا المذهب بالأصل في الدوائر الاكاديمية. اهتماماً متحمساً لدى الجمهور فيما بعد، الأمر

الذي جعل من تونيز كاتباً قرأته القوى الاجتماعية والسياسية المتصارعة وشرحت أفكاره، وناقشته، وانتقدته، وأُعجبت به، وحاصرته. لقد أعاد كل من ليمنز (Leemans) في كتاب ما زال هاماً حتى اليوم (1933)، وجيجر (Geiger) في مقالة له بعنوان «**الجماعة**» (Gemeinschaft) نشرت في: **مفردات علم الاجتماع** (Vocabulaire de sociologie) الشهيرة جداً لـ: فيركاندت (Vierkandt)، بناء قَدَر مفهوم الجماعة في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر، والمشاجرات الايديولوجية التي فسح المجال لها. وبناء على الالتباس والغموض الذي كانت هذه الكلمة مصدراً له، اقترح تيودور جيجر، منذ 1931، محوها من مفردات العلوم الاجتماعية. ومع ذلك، فقد استمر استعمالها بشكل شائع وبخاصة في علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا.

ويرى كثير من علماء الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي أن التعبير يحيط بشكل جيد جداً، على ما يبدو، بخصوصية كل أشكال النزعة الاجتماعية لدى الوظائف الاجتماعية والمؤسسات في المجتمعات المغايرة للمجتمعات الرأسمالية ـ الصناعية. ويقرّ بعض منهم ـ بالعكس ـ باللجوء المنهجي لهذا المفهوم، بالرغم من كونه قد أُفسِدَ جزئياً بمظهره النقدي تجاه مجتمعات العقلانية، والصناعة، والعمل المُسْتَلَب والمُسْتَلِب. فقد كان يسمح بسهولة باخضاع المجموعة بأسرها للتحليل، في توسعها الأكمل، وبالاضطلاع به ككل، وكمجموع مندمج ويمكن مع ذلك الوصول إليه بشكل إجمالي (Arensberg، 1954؛ 1955؛ 1974).

ومن البدهي أنَّ الأمر يتعلق، بالنسبة لكلا الفريقين، بفكرة / صورة أكثر مما يتعلق بمفهوم عملياتي. وفي الحقيقة، ماذا يمكن أن يعني في الواقع تعبير «أخْذ مجموعة اجتماعية بشكل كلّي وإجمالي»؟. إنه يمكن أن يعني، على الأكثر، ومن خلال نزعة متمسكة بالتقاليد وذات صفة رديئة، أن موضوع التحليل هو قرية كاملة، أو مدينة صغيرة. أو حيّ، أو أُسرة، أو مجموعة عرقية، أو قبيلة. وبعبارات أخرى، فإنّ عملية استخراج الموضوع المدروس خارج البيئة الاجتماعية الأوسع التي يوجد فيها تُعَدُّ محسومة. إنه حلّ مريح بدون شك، لكن من غير المؤكد، بالمقابل، أنّ له صِحَّة ابيستمولوجية.

إذا فحصنا الأعمال التي لجأت صراحة، طوال هذا القرن، لاستخدام

مفهوم الجماعة، لبدا بداهة أن مجموعة إشكاليات، وتصورات، وصور وأفكار متناقضة كانت تختبئ وراء هذا المفهوم. وكان من الواجب، من أجل وضوح الخطاب العلمي، أنْ تُعَرَّف بشكل يحافظ على المعنى نفسه في مختلف أشكاله وبمزيد من التماسك. وقد وجد هيللري (Hillery) (1955) في الأدب الأنجلوسكسوني وحده أربعة وتسعين تعريفاً ضمنياً وصريحاً لمفهوم الجماعة. وهي تعريفات مُستعمَلَة من أجل دراسة العلاقات التجريبية في الميادين الأكثر تنوعاً: الأسرة، الدين، العمل، المدينة، الريف، الخ. . . . والسمة المشتركة الوحيدة بين كل هذه الدراسات ستكون، بحسب هيللري، فكرة أن الجماعة هي مجموعة «يرتبط أعضاؤها بشعور مشاركة قوي».

إنَّ الرابطة تكون دقيقة، وبالأحرى هَشَّة بحيث أنَّ «هذا الشعور القوي بالمشاركة» يُدْرَك بطرق مختلفة حقاً ومتناقضة غالباً. فأحياناً يكون له مفهوم نفسي، ويريد أن يوضح شكلاً حميماً بشكل خاص للعلاقات الاجتماعية، التي تتراوح بين الصداقة والألفة الشخصية، والاتصال أو المشاركة الفكرية، ووحدة الأفكار والمشاريع بداخل الجمعيات والمجموعات، أو ضمن إطار مجال اجتماعي مُحَدَّد. وأحياناً يأخذ منحى المفهوم الفلسفي و/ أو السياسي. ولكن حتى في هذه الحالة الأخيرة، يشير هذا «الشعور القوي بالمشاركة» إلى علاقات اجتماعية متميزة جذرياً، وينبغي بأي حال من الأحوال أن لا يُدمج بعضها ببعض. هل المشاركة، على سبيل المثال، هي امكانية المساهمة، بشكل أو بآخر، باتخاذ القرارات التي ينبغي على المجموعة أن تتخذها بشكل مشترك؟ هل هي تكمن في أن يكون الفرد مطلعاً على كل الأحداث والقرارات الهامة في حياة المجموعة؟ هل هي حق الفرد في أنْ يُسْتَشَار، وأن يصوغ اقتراحات ومطالب، وأن يشارك في المداولات؟ أم هي الحق في تقرير كل الشؤون المشتركة، مع كل الآخرين؟ أم هي أيضاً الحق في إدارة المصالح المشتركة، مباشرة ومع الآخرين؟ أم هل هي، أخيراً، كل هذه الأمور في الوقت نفسه؟ هل يتعلق الأمر بتعاون، كما زعم بعضهم؟ أم يتعلق بنوع من المخطط التحليلي الذي يشير إلى المستوى المتوسط للتضامن في داخل المجموعة؟ في هذه الحالة، وبعبارات أخرى، سيكون مفهوم الجماعة مبدأ كشفياً مفيداً لدراسة المجموعات.

إنّ تالكوت بارسون (T.Parsons) يُحدِّد موقعه ضمن هذا التيار الأخير للأفكار عندما يعارض، في معرض تحليله للأدوار، والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية، بين الجماعة والمجتمع، فيؤسّس الأولى على تصورات العاطفة والخصوصية، والنوعية، والبث، والثانية على غياب الحوافز العاطفية، وعلى العمومية، والانجاز والنوعية.

إننا نجد ثانية هنا المطلب القديم، مطلب تصنيف يسمح بتحديد موقع مختلف نماذج المجتمعات بعضها بالنسبة للبعض، لكن أي شيء لا يبرهن على صِحَّته الابيستمولوجية. وإذا نظرنا إلى البحوث الأكثر شهرة في هذه العقود الأخيرة والتي لجأت صراحة لاستعمال التفرع الثنائي بين الجماعة والمجتمع، لأيقنَّا بأن هذا الزوج من الكلمات ليس إلاّ وسيلة نموذجية لدراسة مجتمع تقليدي بالنسبة لمجتمع صناعي، أو لدراسة الريف بالنسبة للمدينة. لذلك يتم اللجوء لمفهوم الجماعة بغية استعماله كمخطط مفسّر يسمح بفهم منطق عمل مجتمع واقعي (صناعي، تقني، مديني) في ضوء تصنيفات ميتا ـ تاريخية. والمثال الأكثر تمييزاً أعطانا إياه الامريكي روبير ريدفيلد (R.Redfield) (1953 1955؛ 1956) الذي كان عليه الاعتراف بوجود مجموعة متصلة تذهب من أكثر المجتمعات تقليدية (folk society) إلى أقلها تقليدية (urban society)، وباستحالة القيام بدقة بتمييز سمات الجماعة بالنسبة للمجتمع، ولاسيما أن مُخَلَّفات الأولى في الأخرى عديدة، ويمكن كشفها بسهولة.

بعد هذا، كان من المحتم أن تتحول الأعمال حول الجماعات إلى دراسات للنظم الاجتماعية الصغيرة، التي كان البعض يحاول توضيح سماتها النموذجية. وقد جرى تنظير مثل هذه الممارسة، وذهب رولان وارن (R.Warren) (1955؛ 1960؛ 1963) إلى حدّ إعداد منهجية لها. ومن جهته كان على وليم لويد وارنر (W.L.Warner) (1949؛ 1953؛ Warner et Srole، 1945) الذي كان يأمل بتحقيق مُصَنَّف كبير، على قاعدة دراسات مقارنة، من أجل تحليل كل نماذج الجماعات الممكنة، كان عليه أن يتخلّى عن مشروعه الطموح، وينتهي لأن يجد «جماعته» في مدينة أمريكية صغيرة، هي مدينة يانكي (Yankee City). فقد اكتشف فيها تقسيماً طبقياً اجتماعياً، وطبقات قابلة

للتمييز بناء على مستوى حياة مُحَدَّد، وحسّ بنفوذ اجتماعي متنوع. ووجد الاخصائي الامريكي الكبير في علم البيئة الاجتماعية، اندرو وليم ليند (A.W.Lind) نفسه في وضع مشابه جداً عندما درس **«جماعة الجزيرة»** (An Island Community) (1938)، و**«سكان هاواي»** (Hawaii's people) (1955).
كما وجد روبير س. ليند (R.S.Lynd) في ميدلتاون (Middeltown) (1929؛ 1937) علاقات جماعية قائمة على الوفاق والصداقة والمساواة؛ وكان على وليم فوت وايت (W.F.Whyte) أن يقوم أيضاً بملاحظة مشابهة لدى دراسته للصبيان المنحرفين في **«مجتمع زاوية الشارع»** (Street Corner Society) (1955).

هل تتجه التجربة إذاً لإثبات أن العلاقات الموجودة على المستوى الأكثر بدائية للحياة الاجتماعية معادلة، أساساً، لتلك التي توجد في النظم الاجتماعية الأكثر تعقيداً؟ أنّ وظائف الحياة الاجتماعية هي نفسها، دائماً وأساساً، في أي مجموعة بشرية وفي كل النظم الاجتماعية؟ أليس للتعارض بين الجماعة والمجتمع، الذي لم يؤَسَّس حصراً على أسلوب الانتاج الاقتصادي، إلاّ قيمة ضعيفة ابيستمولوجية ومنهجية؟

ليس من السهل الإجابة على هذه الأسئلة. والواقع أن الباحثين استبعدوها، وبدل الارتباك في مناقشات معقدة حول الخصائص المنطقية أو التاريخية للتفرع الثنائي بين الجماعة والمجتمع، احتفظوا بعادة النظر للجماعات كمواضيع تجريبية، محدودة في المجال، ومن السهل التعرف عليها ومعالجتها. ولكن بدل أن يدرسوها ككلّيّات مُنْجَزَة، ويمكن تحمّلها إجمالياً، اقتصروا على البحث في قطاع واحد، أو في سلسلة من المشاكل. ولقد انخرط علم اجتماع البلديات (الكومونات) ذات البُعْد الصغير في هذا الاتجاه بتصميم، وكانت النتائج المُحَصَّلة باهرة أحياناً، وإنْ لم تكن دائماً مُقْنِعة (أنظر على سبيل المثال، Morin، 1967). إنَّ البحث لم يَعُدْ ينصب على أشكال منطق الجماعة، وإنما بالأحرى على محاولة اكتشاف الطابع الفردي للكومونة، كتراكم بشري صغير، وذلك بهدف رؤية ما يوجدٍ من شيء مشترك بين أعضاء مثل هذا التراكم، وفهم التحولات الخاصة التي تجري عبرها السيرورات الاجتماعية الأعم. هكذا تَشَكّل مشروع توضيح العلاقات القائمة بين الكومونة

والواقع المحيط بها؛ لكن التحليل تحوّل سريعاً ـ وبشكل محتم ـ إلى دراسة للسيرورة التي من خلالها يقوم هذا الواقع، المتفوق تقنياً واقتصادياً، بتعديل البُنى الديموغرافية، والوسط الاجتماعي ـ الاقتصادي، والانتاج، وأنواع السلوك، والنماذج الثقافية، وصور العالم والحياة (Pennati، 1966؛ Rambaud، 1976، 1973، 1969).

بهذه الطريقة، وبشكل طبيعي تقريباً، تحول علم اجتماع الكومونات الصغيرة إلى تاريخ وعلم اجتماع توزيع السلطة على المستوى المحلي، وعلاقات السيطرة بين المركز والمحيط، وإلى علم اجتماع وتاريخ النمو الرأسمالي وسيرورات التكامل التالية أو اللاحقة. هكذا دُرِسَت التغيرات والتبدلات وكل السيرورات التي لها تأثير مباشر أو غير مباشر على الفرد وعلى مجموعات الانتماء؛ وحُلِّلَت بعناية الطريقة التي جرى فيها التغيير، وكيفية قيام ديالكتيك القديم والجديد بتعبئة الأفراد نفسياً، وبربطهم بيولوجياً واجتماعياً إلى حدٍ تكون فيه كل حياتهم العلائقية قد تحوَّلت.

في هذه الأعمال، كانت النقطة الأساسية بالنسبة للباحثين هي اقتحام الحداثة. فقد بقيت في مركز الدراسات، بالرغم من تقويمها بشكل مختلف، في حين وجِّه قليل من الاهتمام لانحطاط مخططات السلوك والاخلاق التقليدية. وحتى عندما كان يُحتَفَل بالفضائل البدائية، أو تُغَنَّى المدائح للحياة الوحشية، وتقرّظ أشكال منطق الجماعة، كان التحديث هو الذي يشغل في أغلب الأحيان مركز التفكير.

وبالاجمال، فإن المعاني العديدة لمفهوم الجماعة والاستعمالات التي استُخْدِمت بها تكشف عن استحالة عملية ونظرية في إعداد مواضيع دراسة مُحَدَّدة بدقة، ومُنْتَشَلة من تكييف الاشكاليات الاجتماعية، والاهتمامات الايديولوجية أو السياسية. ولهذا لم يكن من قبيل المصادفة أن اختُزِلَت دراسة الجماعات في دراسة المجموعات الأولية أو دراسة تكامل العالَم الريفي أو تحلُّله، والتمدُّن أو، بصفة عامة، التحديث، وانحطاط واختفاء النظم المندمجة الصغيرة، المزوَّدة بتفاعل اجتماعي وقيم ومصالح الخ... والوحيدون الذين لم ينضوا في هذا الاتجاه كانوا ـ بعد الطوباويين الكبار الذين كان شارل فورييه أشهرهم ـ إمّا فلاسفة من أمثال جاك ماريتان

(J.Maritain) وإيمانويل مونييه (E.Mounier)، قادتهم تأملاتهم حول الشخصانية (Le personnalisme) لاعادة اكتشاف فكرة الجماعة، وإما مذهبيين اجتماعيين مثل ادريانو اوليڤتي (A.Olivetti) الذي سعى إلى إعطاء مضمون سياسي لتعبير «الجماعة»، بتخليصه من كل أنواع الغموض التي كان مثقلاً بها خلال تاريخه.

ينطلق أوليڤتي (1945) من الانتقادات المعتادة الموجهة للمجتمع الحديث. وفي الوقت الذي يُقِرُّها، يُرَكِّز بشكل خاص على الفصل الذي تحدثه بين الأبعاد الاخلاقية والثقافية والتقنية، وعلى اجتثاث جذور الأفراد، والصراع الذي يقوم بين هؤلاء والادارات والمؤسسات، وعلى التشويهات التي تعرضت لها النظم السياسية القائمة، ليصل إلى صياغة جديدة، وبمعنى ما أصيلة، لمفهوم الجماعة.

إنّ العلاجات للأزمة المعقدة التي ولّدتها الرأسمالية والاشتراكية البيروقراطية، ينبغي البحث عنها في منظومة ضمانات للحريات، ينبغي على «النظام السياسي للجماعات» وحده أن يكون باستطاعته تنميتها. إن الجماعة لا توجد في الحالة الطبيعية، ويمكن حتى أنْ لا تكون قد وُجِدَت أبداً في التاريخ البشري. ومع ذلك، فإن نُمو الحضارة الحديثة يمكن أن يشجع على ولادة مصلحة مشتركة، مادية ومعنوية، بين البشر الذين تدور حياتهم الاجتماعية والاقتصادية في داخل مجال جغرافي ما، مُحَدَّد من قِبل الطبيعة والتاريخ. هذه الوحدة في المصالح يجب عليها أن تخفف من حدة التناقضات والصراعات التي نمّتها الحداثة بقوة، وتنقص المسافات بين الزراعة والصناعة والحرف اليدوية، وتسمح للناس بأن يعيشوا حياة أقل تقسيماً وتجزئة، وفقيرة بالتضامنات المحسوسة والمُعَاشة بالفعل.

وبعكس الجماعات الطوباوية التي أسرف الفكر الاجتماعي الحديث بالكلام عنها، فإن «جماعة» أوليڤتي لا تستند إلى فردوس مفقود لعلاقات بين أفراد الجماعة. إنها تمثل، أو تريد أن تكون، مشروعاً سياسياً يتطلع لاعادة تنظيم المجال الطبيعي، وتحسين توزيع السلطة، وذلك بهدف توليد أخلاق جديدة، وروح مدنية مصنوعة من الأخوّة والتضامن. إنّ الدول الحديثة، والمنظمات الكبرى تولّد العزلة واجتثاث الجذور، والتنافس والصراع،

والاستلاب واللامبالاة. أما الترتيب الاقليمي المختلف، والتنظيم السياسي القائم على أصغر البُنى فيمكن أن يكونا مصدراً لتقارب أخوي بين البشر.

لقد كانت الجماعة الطوباوية لدى أوليفتي الاشارة الرائدة لحركة ثقافية واسعة توسعت حتى بلغت أبعاداً جماهيرية. وقد ندّد نقد الحياة اليومية بالأضرار الناجمة عن انبثاق الحداثة. وكشفت خيبات التقدم الوضع الفعلي للفرد ذي السوية الواحدة، الذي أُضفي عليه طابع تكنوقراطي، هذا الانسان الآلي الطيّع الذي يتلخّص وجوده في العيش والموت بشكل مناسب وبدون إفراط. وحتى تحرير الأخلاق الجنسية بدا مخيباً للآمال. إنّ لدى ساكن المجتمعات الكبرى واجب واحد، هو واجب التأقلم، وحق واحد، هو الحق في الجري وراء قدرة إبداعية مزعومة في العُصَاب النفسي. وبعد أن يصبح فصامياً، يزيد الفرد من الانفصال، والتحفظ، وحب البرودة، والفعالية، والعمل الفردي. ويعطيه الاستبطان القوي لهذه الأشكال من السلوك وهم العيش في السعادة. ومقابل هذا البطء في «إضفاء طابع بيروقراطي» على الحياة، أطلقت مجموعات جديدة ثانية ـ وانطلاقاً من مواقف فلسفية فوضوية غالباً ـ الأفكار التي تركز على وحدة الجماعة. لقد كان الاشمئزاز من الطابع الخفي للحياة الاجتماعية، والبحث عن أشكال جديدة للعلاقات بين الأشخاص تُعطي مكانة متزايدة للحياة العاطفية وللتعبير الجسدي، يشكلان الأصل لحركة واسعة، غير منظَّمة، فوضوية، مُبْهَمة، وأحياناً غريبة. وهكذا وُلِدَت المجموعات اللاشكلية التي يمكن بصعوبة تعريفها، ومنها على سبيل المثال الدولية المَوْقعية (L'Internationale situationniste)، والكومونات الطلابية، والجماعات القاعدية، والتكتلات الجماعية المختلفة، الخ. وهي تشكل في الواقع جماعات صغيرة من رجال ونساء يرغبون بأن يتشاطروا مثالاً أعلى واحداً، وطريقة واحدة بالتمتع بالحياة في ممارسة جماعية. وبالنسبة للكثير من هذه الجماعات الصغيرة، يُعَدُّ اليقين السياسي، والحساسية تجاه القضايا الاجتماعية، وإدراك وتصور حقيقة الوجود في العالم، عوامل حاسمة أكثر من التعايش ومن مشاعية الأموال. إنَّ الكتائبيات التي كان لها نصيب كبير في الاشتراكية الطوباوية في القرن الماضي (Pareto، 1902ـ 1903) لم تَنْمُ بنفس المقدار من القوة في عصرنا، واكتست، بشكل خاص، أشكالاً تغلبت فيها الارادة باعطاء معنى جديد للفردية، بالتأكيد، على ممارسة حياة المجموعة

وعلى العمل الجماعي: بتحقيق حياة جنسية وحياة عائلية مختلفة عن تلك التي كانت سائدة (Démerin، 1975)، أو ربما يعيش سرّ القربان المقدس بشكل مغاير في كنيسة مختلفة (Warnier، 1973). إنّ الفرق الأساسي بين الجماعات القديمة والجديدة لم يكن يكمن إذاً في رفض الربح وفي البحث عن روح التضامن، والمساواة. وفي ممارسة مشاعية متكاملة، وإنما في طريقة عيش توفر نوعاً من التوفيق والانسجام بين الرغبات، طريقة عيش تسمح بمقدار ما، وعبر الخطاب الجماعي، بالتوفيق بين معنى التمرد وحاجة جموحة للهَرَب (Lacroix، 1974؛ Voisin، 1977).

لقد كانت الجماعات القديمة التي خلقها الاشتراكيون الطوباويون في العقود التي تغطي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين متزمتة، ومتشددة، واستبدادية. أما الجديدة فترفض القوانين الأخلاقية والانضباط، وتبدي ليبرالية شاملة تجاه الأخلاق والسلوك. وتؤمن بالإشباع الدائم للرغبة، وبالحرية القائمة على الرغبة وعلى الخيالي، وتنظر للعمل باعتباره السبيل الوحيد الباقي، وتُوَجِّه ـ مع بول لافارج (P.Lafargue) ـ «المديح للكسل». إننا نرى فيها رغبة في ممارسة الحرية الفردية التي تتحقق وتتعايش مع إرادة العيش في بُنية مُطَمْئنة، أي في عالم اجتماعي صغير مصنوع من الأخوَّة، والمشاركة؛ عالم عاطفي، مُطَمْئن بالنسبة للقلق والهمّ الوجودي، وقادر على إعطاء تفسير نهائي حول مستقبل المجتمعات والوجود في العالم.

بعد سنوات عدة، سيصطدم هذا العالَم الموسوم بالانسجام والصداقة، مثله مثل الكتائبيات في الماضي، بالرغبة المطلقة بالحرية. ولذلك ستجد هذه الجماعات القاعدية المنبثقة في كل القطاعات، وفي كل مستويات الحياة الاجتماعية، نفسها في مواجهة مشاكل التنظيم، والادارة، والتأسيس؛ وهي مشاكل أُدركَت دائماً بعبارات أيديولوجية بحتة؛ ولهذا لم تُدْرَس أبداً تحليلياً بهدف إيجاد حلول بديلة فعلاً لها (أنظر، على سبيل المثال، كتابات ريتشارد سينيت (R.Sennet) حول اجتياح النموذج العائلي في الجماعات، والطغيان في الحياة الداخلية للجماعة).

لقد أظهرنا غالباً أنّ الاصطدام بين الرغبة وواقع السلطة كان مُفْجِعاً دائماً بالنسبة للجماعات التي تعيش في الوهم الوجداني للألفة المطلقة

(Guillaume، 1975)، حياة يومية تجهل الضجر، والرتابة، والعزلة، ومتحررة من العقلانيات الدقيقة للتكنولوجيا والبيروقراطية، ومفتوحة على المجانية، والابداعية؛ حياة لها، بالنهاية، معنى.

إنّ المجابهة بين الجماعات وعالم التنظيم تكون شاقة؛ والمقاومة تكون غالباً صعبة. لقد كان على إدغار موران (E.Morin)، الذي درس بتعاطف كبير جداً سير عمل هذه الجماعات الصغيرة، وحلّل مشاكلها الداخلية والخارجية، أنْ يعترف (1970) بأن المخرج الوحيد، والامكانيات الوحيدة للتخلص من التدمير الذاتي تتعلق بخلق قطاع إقتصادي بدائي جديد، حرفي جديد، يقع على هامش الاقتصاد البيروقراطي ـ العقلاني للمجتمعات الصناعية. ولكن كيف يمكن تأمين دوامه في الزمان، وفي المكان؟ وإذا كان لتشاركٍ ما في الحياة أن يكون بالضرورة تشاركاً في العمل. فكيف نوفق بين العمل والأخوّة؟

لقد أعطتنا جواباً على هذا السؤال الطوباويات الدينية المشتركة التي نادى بها إيڤان ايليش (I.Illich) (Petitfils، 1977) وكذلك اشتراكية الادارة الذاتية (Chauvey، 1970، Gelinier، 1968) التي جعلت من الادارة الذاتية الأداة الرئيسة لتثوير السياق الحالي للأزمة، وفي الوقت نفسه، لإدخال تغيرات جوهرية في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وفي ممارسة أدوار القيادة: وبالنهاية، لخلق أهداف مختلفة عن تلك التي تجد سببها الأخير في النمو الاقتصادي.

لقد خضعت المجتمعات الواسعة والمعقدة إلى تكاملٍ متنام، وتنظيم دقيق أكثر فأكثر، وبالتالي إلى استعمال مكثف لآليات بيروقراطيّة منزوعة الشخصية، كان من نتيجتها النهائية أن تحللت المعاني والغايات العليا واختفت. ولم يَعُدْ هناك من غاية أخرى للمجتمعات غير تأمين إعادة إنتاج نفسها. ضمن هذه الشروط، كان اللجوء للمثل العليا للجماعة يعني المطالبة بضرورة إعطاء معنى للعمل الاجتماعي، وإعادة القيمة للعلاقات الشخصية المباشرة، وللاتصال بين الأشخاص، وعدم تحويل الوسائل إلى غايات، وتطبيق الأُخوّة والمساواة بشكل حقيقي. إنَّ الأفكار المشتركة للجماعة يمكن أن تقوي مقاومة المجتمع المتحضّر لاجتياح المنظمات الكبرى. إنها تسمح بعيش التعبير عن قيم جديدة بطريقة مستقلة وإرادية، وبتشجيع ولادة القابلية الفردية للخلق التي حرم التنظيم البيروقراطي منها كل فرد شيئاً فشيئاً؛ ولكن

هل يمكنها بحق أن تحل لوحدها المشاكل الضخمة التي تطرحها المجتمعات الصناعية؟

إنّ بقاء الجماعات على قيد الحياة ينجم، في التحليل الأخير، عن قدرتها على البقاء الاقتصادي. ولكن كيف يمكن البقاء على قيد الحياة في نظام تكون قوة التكامل لديه أدنى فقط من القدرات على استعادة الهوامش والتخوم المحيطة به باستمرار؟ علاوة على ذلك ـ ويبدو أن تاريخ الحركة التعاونية يبرهن ذلك بما فيه الكفاية ـ فإن المشروع الاقتصادي يؤمّن استقرار الجماعة وبقاءها على قيد الحياة، لكنه يحرمها، في الوقت نفسه، من الغايات التي ولدت من أجلها. إنَّ من المستحيل تأمين البقاء، بدون تنظيم. لكن التنظيم يتطلب حداً أدنى من تراكم رأس المال، الذي يولّد غالباً سلسلة من التقسيمات الطبقية الاجتماعية، وكذلك نموذجاً لإعادة انتاج المجتمع.

هذا المأزق المأساوي لا يمكن أن يُحَلَّ بمخططات الفكر التي نمتلكها في الوقت الحاضر. أي معنى يمكن إذاً أن يكون في خلق جماعات جديدة، وتشجيع بقائها؟ إنّ التجربة تبرهن لنا أن النشاط الأهم لهذه الجماعات كُرِّسَ لاختزال التوترات التي تتراكم حتماً في المجموعات المنغلقة على نفسها. ومن هنا تنبع الهامشية، والحرفية، والجمود والروتين. ألا تجازف طوباويا الجماعة لكونها تريد حماية هويتها الجماعية بأي ثمن، أو بالأحرى إيمانها بهوية جماعية مبهمة لم تتحقق أبداً، ألاَ تجازف بخلق كتلة من العقبات التي يمكنها أن تبطئ التغييرات؟

لقد لاحظ آلان تورين (A.Touraine) (1974)، بحق، أنَّ أي جماعة، وبخاصة في المجتمعات ما بعد الصناعية، لا يمكنها أن تدير تغيّرها الخاص. فالجماعات المغلقة تكون مشغولة جداً بالأسئلة التي تمسّ الحفاظ على هويتها الخاصة، والعلاقات مع الخارج، والحاجة لأمن أعضائها، ولا يمكنها بالتالي أن تنطلق في إبداع وإدارة التوترات المدهشة التي تثيرها برمجة المستقبل بحتمية مرعبة أحياناً.

إنَّ مفهوم الجماعة إذاً هو أساساً صورة مفيدة من أجل توضيح التناقضات بين النظام الاقتصادي والنمو الاجتماعي؛ إنه فكرة من أجل الدفاع عن حقوق الانسان، والمجموعة الضيقة، والجماعات الصغيرة ضد التوسع

المِجَسّي للتنظيم؛ وصيغة سياسية مفيدة من أجل طلب المراقبة الفعلية لممارسة السلطة الاقتصادية، وتحقيق مساواة اجتماعية أكبر؛ ووسيلة، إذاً، لتشجيع انبثاق قيم جديدة، وعلاقات اجتماعية جديدة. بهذا المعنى، هناك ديالكتيك عميق بين المجتمع والجماعة: فهذه الأخيرة تُعِدُّ القيم الجديدة التي تسعى لفرضها على المجتمع، الذي يترجمها، قَسْراً، في ممارسات اجتماعية فعلية.

كمفهوم متعدد الدلالات، وذي غموض كبير، بلور تعبير «الجماعة» كل المجادلات الانطولوجية والمذهبية حول طريقة وجود المجموعات البشرية في العالَم. كما أشار أيضاً إلى إنتماءٍ أحياناً، وإلى خلق أحياناً أخرى. لكنه يشير كذلك إلى النظام والنضال ضد النظام، إلى جيش وطائفة دينية (Alberoni؛ 1989). وكمفهوم علمي، كانت حظوته ضعيفة، لكنَّ تحليل أسلوبه الانتاجي واستعمالاته تكشف عن غنى كبير. وفيما وراء الالتباسات، والغموض، والأوهام وعدم التماسك، يعطي تعبير «الجماعة» برهاناً جديداً، على أن مفاهيم علم الاجتماع كانت دائماً متعلقة باشكالية مختارة؛ وعلى أن هذه الإشكالية ترتبط دائماً، وفي التحليل الأخير، بالصراعات التي كان البشر يعيشونها من أجل إنتاج المجتمعات البشرية وإعادة انتاجها. وعليه، فإن تعبير «الجماعة»، كمفهوم علمي، ليس له إذاً أي قيمة؛ وإنه، كأداة من أجل خلق خيال اجتماعي، يحتل بالتأكيد مكانة أساسية، من المقدر لها أن تدوم، بدون شك (Honneth، 1993).

المراجع

Alberoni, F., *Genesi*, Milano, Garzanti, 1989 (trad. fr., *Genèses*, Paris, Ramsay 1992).

Arensberg, C. H., « The Community Study Method », *in American Journal of Sociology*, LX, 1954, p. 52-84.

« American Communities », *in American Anthropologist*, VII, 1955, p. 23-34.

« Soziologie der Gemeinde », *in* R. König (éd.), *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. IV, Stuttgart, Enke, 1974, p. 82-116.

Bastide, R., *Formes élémentaires de la stratification sociale*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1965.

Cavalli-Sforza, L. L., et Bodmer, W. F., *The Genetics of Human Populations*, San Francisco, Cal., Freeman, 1971

Chauvey, D., *Autogestion*, Paris, Seuil, 1970.

Démerin, P., *Communautés pour le socialisme*, Paris, Maspero, 1975.

Dobzhansky, Th., *Mankind Evolving*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1962.

Dumont, L., *Homo aequalis, II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991.

Gelinier, O., *Direction participationniste par objectifs*, Paris, Ed. Hommes et techniques, 1968 .

Guillaume, M., *Le Capital et son double*, Paris, PUF, 1975.

Hillery, G. A., « Definitions of Community : Areas of Agreement », *in Rural Sociology*, XX, 1955, p. 232-245.

Honneth, A., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Francfort/New York, Campus, 1993.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartnoch, 1781.

König, R., « Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellscbaft bei F. Tönnies », *in Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, VII, 1955, p. 348-420.

Lacroix, B., « Le discours communautaire », *in Revue française de science politique*, CXXXI, 1974, p. 526-58.

L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte, Paris, PUF, 1981.

Leemans, V., *F. Tönnies et la sociologie contemporaine en Allemagne*, Paris, Alcan, 1933.

Lind, A. W., *An Island Community, Ecological Succession in Hawaii*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 1938.

Hawaii's People, Honolulu, University of Hawaii Press, 1955.

Lynd, R. S., et Lynd, H. M., *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, New York, Harcourt, 1929.

Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts, New York, Harcourt, 1937.

Maine, H.J.S., *Village-Communities in East and West*, London, Murray,1871.

Morin, E., *Commune en France. La métamorphose de Plodémet*, Paris, Fayard, 1967.

Journal de Californie, Paris, Seuil, 1970.

Murdock, G.P., *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949, (trad. fr., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972).

Olivetti, A., *L'ordine politico della comunità*, Ivrea, Nuove Edizioni, 1945.
Pareto, V., *Les systèmes socialistes*, Paris, Giard et Brière, 1902-1903, nouv. éd., Genève, Droz, 1978.
Pennati, E., *Il comune nella sociologia*, Milan, Comunità, 1966.
Petitfils, J.Ch., *Les socialismes utopiques*, Paris, PUF, 1977.
Rambaud, P., *Société rurale et urbanisation*, Paris, Seuil, 1969.
« Le village suisse », in *Archives internationales de sociologie de la coopération et du développement*, 1973, p. 202-234.
Sociologie rurale. Recueil de textes, Paris-La Haye, Mouton, 1976.
Redfield, R., *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1953.
The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole, Chicago, University of Chicago Press, 1955.
Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization, Chicago, University of Chicago Press, 1956.
Sennet, R., « La communauté destructive », *in* N. Birnbaum *et al.*, *Au-delà de la crise*, Paris, Seuil, 1976.
Suret-Canale, J., *et al.*, *Sur le « mode de production asiatique »*, Paris, Ed. Sociales, 1974.
Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Kommunismus und des Sozialismus als empirische Kulturformen*, Leipzig, Reisland, 1887.
Touraine, A., *Lettres à une étudiante*, Paris, Seuil, 1974.
Voisin, M., « Communautés utopiques et structures sociales », *in Revue française de sociologie*, XXVIII, 1977, n° 2, p. 271-330.
Warner, W.L., *Social Class in America : a Manual of Procedure for the Measurement of Social Status*, Gloucester, Mass., Smith, 1949.
American Life : Dream and Reality, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
Warner, W.L., and Srole, L., *The Social Systems of American Ethnic Groups*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1945.
Warnier, Ph., *Le phénomène des communautés de base*, Paris, Desclée De Brouwer, 1973.
Warren, R.L., *Studying Your Community*, New York, Russell Sage, 1955.
(Ed.) *Perspectives on the American Community*, Chicago, Rand McNally, 1960.
The Community in America, Chicago, Rand McNally, 1963.
Whyte, W.F., *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.



الفصل السادس

الإجماع والاختلاف في المجتمعات الحديثة*

لكل الطوباويات ـ من «**جمهورية**» أفلاطون إلى العوالم الجديدة والمتألقة التي وصفها جورج أورويل (G.Orwell) في روايته «**1984**» وألدوس هيكسلي (Aldous Huxley) في «**أفضل العوالم**» (Le meilleur des mondes) ـ سمة مشتركة: فهي تُقَدِّم لنا دائماً مجتمعات بلا مطالب، بلا معارضات وتمرُّدات، مجتمعات استؤصِلَت منها أخيراً الفِتَن، والاختلافات، والشِقاق، مجتمعات يسود فيها الاجماع بلا منازع، ولا وجود فيها لتمزقات من أي نوع. وأسباب ذلك بدهية. فالمجتمع المنسجم هو بالضرورة مجتمع معتقدات وقيم مشتركة، أي مجتمع إجماع (Moscovici et Doise، 1992).

كان بناة المدن المثالية مقتنعين بثبات بأنَّ الأفراد، المنعزلين في حساباتهم، أو الأعداء بسبب تضارب مصالحهم لن يتوصلوا أبداً لتكوين جماعة حقيقية من دون انتماء الجميع الأصلي، غير الواعي في البداية ثم الواعي، إلى مبادئ متشابهة. قد يحصل بالطبع أنْ يكون هذا الانتماء مُغْتَصب، كما في رواية **1984** لأورويل، أو في بعض النظم السياسية في عصرنا (ألَمْ يَجْرِ الحديث عن الفاشية باعتبارها مصنعاً للإجماع؟)، لكن ذلك سيكون بهدف خير الجماعة، ومصلحتها المشتركة، وتوطيد هويتها، واستقرارها، وسعادتها. هناك أيضاً أحياناً، وبالتأكيد، أشخاص مثل وينستون سميث، كما لدى أورويل، ومثل سافاج، كما لدى هيكسلي. لكن الأمر

(*) نص منشور في:

- **Rapport pour le 89[e] exercice,** 1976- 1977 **de la société académique de Genève,** Genève, Mai 1978, p. 1- 12.

يتعلق هنا بالطبع بعداوات ظرفية: إنَّ مثيري الاضطراب، في المجتمعات الطوباوية، هم، من حيث التعريف، مرضى ينبغي معالجتهم أو منحرفين يجب إعادة تربيتهم.

كَمْ كانت مرارة أفلاطون الذي أراد أن يساعد تلميذه ديون في ساراقوزا؟ وخيبات أمل روبرت أوين في نيو هارموني، أو أيضاً مصائب لينين في الاتحاد السوفياتي، وماوتسي تونغ في الصين؟ لاشيء خاص أبداً. إنَّ السياسيين وعلماء الاجتماع يتابعون البحث المُستمر عن مجتمع الإجماع، وينسون بانتظام أن المجتمعات التاريخية هي مجتمعات تناحرية (Buchanan & Tulloch، 1962؛ Atkinson، 1971؛ Partridge، 1971؛ Hodges Jr.، 1973).

لقد كانوا يجدون أنفسهم، من جهة أخرى، بصحبة جيدة. فسقراط كان دائماً مسموعاً أكثر من تراسيماك الذي أبدى حكمة أكبر وواقعية أمتن من حكمة وواقعية أشهر الفلاسفة، وذلك، على الأقل، في الحوار الجذاب الذي نقله أفلاطون في نهاية الكتاب الأول من «**الجمهورية**». وفي الخط نفسه، اتخذ أرسطو، والرواقيون، والانتقائيون، ثم كل الفلاسفة حتى ديكارت، من **الإجماع الطوعي** (Consensus gentium) مقياساً أساسياً لإثبات الحقيقة، والبرهنة على وجود الله، وتأسيس الحق الطبيعي، وصياغة الحاجة لمجتمع مُوَحَّد بشكل كامل، وجدير وحده بالحصول على الوفاق، ثم على صهر المشاعر مع العقل.

وبعد أن كان قد دُحِضَ على يد ديكارت، سيغرق مفهوم الإجماع في النسيان إلى اليوم الذي قام فيه علماء الاجتماع باعادة اكتشافه وتغيير وجهه. لقد حلم هؤلاء، وبخاصة السان سيمونيون والوضعيون، بنظام اجتماعي وأخلاقي جديد قائم على إجماع جديد، وأكثر صلابة من القديم. نظام جدير بربط هذا المجتمع الحديث، الواسع، المعقّد، المُقَسَّم إلى مجموعات عدة، متنافرة؛ نظام قادر على تحمّل اضطرابات التصنيع، وأزمات الشرعية، وباختصار التناقضات والصراعات التي ولَّدها بدقة غياب القيم المشتركة السامية.

إلاَّ أنّ اللجوء إلى مبادئ تاريخية عامة من أجل إعداد قواعد معيارية

قابلة للتطبيق على القضايا الاجتماعية، ومسائل المساواة والعدالة، والنظام والحرية، لم يؤَسِّس إجماعاً على مجموعٍ من القيم المشتركة. والسبب في ذلك بسيط. فالعيش في مجتمع، يعنيَ العيش في عالم من الصراعات، والمناورات؛ في عالم الغموض والشك. إنَّ المجتمعات مؤَلَّفة من رجال ومجموعات تُوَحِّدهم قيم ومصالح مشتركة، وتفرقهم، في الوقت نفسه، قيم ومصالح متباعدة، إنْ لم تكن متعارضة صراحة. إنَّ مشاطرة الآخرين الأفكار نفسها، والاتفاق معهم حول أهمية القيم نفسها، وامتلاك مصالح مشتركة وتطلعات متشابهة، إنَّ كل هذا يجعل التعاون أكثر سهولة بالتأكيد. لكن هذا الأمر نادراً ما يكون قابلاً للتحقيق في الواقع، لأنه ليس من السهل كثيراً الجمع بين عدد كبير من الأشياء المرغوبة على حدّ سواء في وقت واحد (Abell ـ 1991). ولأن الغايات التي يمكن للمجتمعات أن تحددها لنفسها ليست مطلقة أبداً. ولأن التعريف الأحادي للخير المشترك صعب جداً، وأن أي تسلسل للمعايير والقيم لا يمكن أن يُدْرَك بوضوح ويُقبَل على نطاق واسع، يتفرع عن ذلك أن المجتمعات الفاضلة، مجتمعات الإجماع، لم تكن أبداً مجتمعات واقعية. أما المجتمعات التاريخية فكانت وما زالت مجتمعات تناحرية، تكون فيها العلاقات السلطوية، والصلات السلطوية، أي العلاقات المتبادلة غير المتوازنة، محتومة. هل يمكن لذلك اختزال نظريات الاجماع في بوتقة طوباوية من أجل إلغاء الصراعات وتخليص أنفسنا من السلطة؟. إنَّ بعض التوضيحات تفرض نفسها هنا.

إنَّ الاجماع يجب أن لا يُدْمَج مع التضامن. فالتضامن يعني مشاطرة الآخرين بعض الأفكار والمعتقدات. ويعني هذا أيضاً التصرف بطريقة معينة، وامتلاك الوعي بالانتماء إلى مجموعة معينة، والحصول من هذا الانتماء بالمقابل على إشباع فكري وانفعالي. ويترسخ الإجماع في الأغلب في التصرفات اللغوية والعائلية المشتركة غير الواعية. وبالمقابل، يكون التضامن دائماً واعياً. ويتعلق الاجماع بالمجموعات المعقدة والمتنافرة، في حين يبرز التضامن لدى المجموعات الأولية، حيث يسود التجانس، والعلاقات المباشرة وجهاً لوجه. لنفكر هنا بالقرى الزراعية، ومجموعات الجوار، والجماعات القاعدية، وحتى في أفراد أطقم السفن التي تبحر لمسافات بعيدة. في المجموعات الأولية أو المحدودة العدد، ذات الاتصال المباشر، ليس من

المستحيل أن يمتزج التضامن والاجماع، في حين يُوَلِّد تعدّد القيم في المجموعات الثانوية، المعقدة، وذات الحجم الكبير التي تكون فيها العلاقات بين الأعضاء غير مباشرة، الخلافات حتماً. ففي هذه المجموعات نلاحظ توترات وصراعات بدل التضامن والإجماع. فكيف يمكن لهذا التعدد في القيم، منذئذٍ، أن يتوافق مع وجود نظام اجتماعي مستقر؟

هذا السؤال يكمن في صلب التحليل الاجتماعي نفسه (Michaud، 1971؛ 1988). وحتى الآن لم يُعْطِ علماء الاجتماع أجوبة مرضية أكثر من تلك التي أعطاها توماس هوبس في عام 1651 في **اللوفياثان**، والجديرة باعجابنا المعترف بالجميل. فليُسْمَح لي هنا بالتذكير ثانية باثنتين من هذه المقاربات على الأقل.

الأولى هي مقاربة عالم نفس اجتماعي أمريكي شمالي، كان أستاذاً في جامعة شيكاغو بين عامي 1894 و1932. فبرأي جورج هربرت ميد (G.H.Mead) يمكن لمجتمع ما أن يوجد، ويثبت، ويبقى على قيد الحياة بقدر ما يوجد بين المجموعات مستوى معين من الإجماع. لماذا؟ لأن المجتمع، بحسب ميد، ليس شيئاً آخر غير شبكة من الاتصالات بين أعضاء مجموعة ما، ثم بين المجموعات نفسها. وتكون الاتصالات ممكنة بشرط قبول الجميع بمنظومة رمزية واحدة، وإلاّ فإنه لن يكون هناك وجود لمجتمع. وعليه، فإن الإجماع الذي تعززه وتديمه المؤسسات هو إذاً أمر لا بد منه إطلاقاً. وقد يحصل من أجل استخلاصه أن يكون من الواجب اللجوء للإكراه، في اللحظة التي لم يَعُدْ فيها الحد الأدنى منه مضموناً. وهكذا يسمح الاجماع والاكراه بوجود النظام الاجتماعي في المجتمعات. وهما يسيران مع بعض، وإنْ كان الإكراه لا يدخل في الاعتبار إلاّ في اللحظات التي يمكننا أن نعرِّفها بأنها لحظات أزمة.

أما الجواب الثاني، المختلف إلى حدٍ ما، فهو جواب كارل ماركس، الأكثر شهرة بكثير، والذي أخذ به ثانية من بعده، ومع تغيّرات طفيفة، عدد من علماء الاجتماع والمؤرخين. إنّ ماركس يستبدل مفهوم الإجماع بمفهوم الوعي الطبقي. فالوعي (Bewusstsein) يعطي الانسان وعياً لقيمته، لقدرته، وفخراً بوجوده ذاته. في حين أن تعبير Klassenbewusstsein يتجاوز تعبير

الوعي الطبقي بالفرنسية (Conscience de classe) ليعني الثقة بالنفس، والافتخار والتضامن الطبقي. ويتضمن الوعي الطبقي لدى البروليتاري أن يعي موقع طبقته ووضعها، وأن يكون فخوراً به، وأن يعرف رسالتها التاريخية وأن يوقن بأن الصراع الطبقي البروليتاري في المجتمع الرأسمالي سيقود بلا ريب إلى قدوم العالم الشيوعي. وينتج عن تحليل ماركس أن التضامن والإجماع بين الطبقات يُحَدِّدان وعياً مزيفاً. فحيث يجري التذرع بالاجماع، يكون من المؤكد أننا أمام أيديولوجية تستعملها الطبقة المسيطرة من أجل إخفاء مجموعة مصالح أنانية لن تبقى قائمة بعد انهيار السيطرة البرجوازية والنظام الرأسمالي. بعبارات أخرى، يجسد الوعي الطبقي التجربة الذاتية للتضامن في داخل الطبقة، والاعتراف بمستوى معين من التماثل مع المصالح المشتركة للطبقة. إنه وعي المرء للتشابه مع أعضاء طبقته وللاختلاف مع أعضاء الطبقات المعاكسة. هل يسير الاجماع والتضامن إذاً جنباً إلى جنب مع الوعي الطبقي؟ نعم، برأي ماركس، لأنهما ينجمان عن إدراكِ تهديدٍ ما، واستغلالٍ جامح، وصراع بين الطبقات. وكل إجماع يخترق العلاقات بين الطبقات هو إذاً خداع. وليس من الضروري هنا مناقشة هذه الاطروحات مرة أخرى. لنقل فقط أن كلمة إجماع يمكن أن يكون لها معانٍ مختلفة. ويمكن أن نقصد بها سيرورة التفاعل الاجتماعي التي نصل عبرها إلى حلّ الصراعات الاجتماعية. كما يمكن أن تشير إلى الاتفاق الذي يتوصل اليه أفراد أو مجموعات، لها قوى وقدرات متشابهة، بسهولة تقريباً. في هذه الحالة، يقترب مفهوم الاجماع من مفهوم التعاون. ويكون هناك إجماع لأن الفاعلين يتمنون الابقاء على علاقة يُفْتَرض أن تكون مواتية لكل طرف. وبدون الاجماع لا يكون باستطاعتهم التفاهم. ويكون اختلاف المصالح بين الأطراف حقيقياً، ولكن ليس إلى حدٍ تكون معه المجابهة محتمة. فكل طرف يُقَدِّر أنّ من الملائم التفاهم في ظروف معينة أكثر من الانخراط في صراع. ويسمح الاجماع بإيجاد نقطة توازن بين المصالح المتضاربة، ويسجل عملية التفاهم على التفاوض من أجل الوصول إلى إتفاق مع إبقاء كل طرف على الوضع الخاص لقدرته. ما هي الأمثلة على هذا النموذج من الإجماع؟ إنها سلام العمل في سويسرا، وميثاق الثقة بين الحزب الشيوعي والحكومة الايطالية في عهد حكومة الدو مورو، والعلاقات بين فرنسا وحلف الاطلسي، أو أيضاً بين أمريكا كينيدي وفرنسا الجنرال ديغول.

أخيراً، وامتداداً لمثل هذا المفهوم، يمكن للاجماع أن يعني إنجاز قرار أعدَّه بنشاط كل أعضاء مجموعة ما. لنذكر على سبيل التذكير حالة اليابان. هنا يتم بفضل إصلاح الأفكار البدء بالحصول على إجماع مجموعة صغيرة. ثم على إجماع مجموعات أوسع، وذلك حتى الحصول بالنهاية على الاجماع العام. ونادراً ما يتم اللجوء للتصويت من أجل البت في المداولات، وعندما تكون الآراء متعارضة ومتنافرة يؤجل القرار أو يدفن بلا قيد ولا شرط.

لنقل مع ذلك، وبغض النظر عن كل هذه التعريفات والمواقف المتناقضة، بأن الاجماع هو إتفاق ضمني أو صريح، إيجابي أو سلبي، دائم أو عابر، عام أو خاص حول مبادئ، وقيم، ومعايير، وكذلك حول بعض أهداف الجماعة والوسائل الجديرة بتحقيقها. وبالنظر لتنوع الظواهر التي يمكن أن يكون هناك إجماع بالنسبة لها، وبخاصة التدرجات اللانهائية في التعبير عن هذا الاجماع، من البدهي أنه لن يكون هناك أبداً إجماع عام. ولأن هذا الاجماع غير قابل بدقة للتحقيق كان من الواجب اختراع تحقيقات الرأي العام. ذي ماذا تستخدم هذه التحقيقات، بالفعل؟ في لاشيء غير القيام من وقت لآخر بقياس انتماء مجموعة، أو عدة مجموعات، لمعايير أو لقيم، وأحياناً حتى للتفسيرات التي تعطيها النخب القائدة لهذه المعايير وهذه القيم. ويمكن سبر رأي السويسريين بصدد الحياد أو الارهاب، وكذلك رؤية ما إذا كانوا متفقين حول الطريقة التي يطبق بها المجلس الاتحادي الحياد، ويريد حماية المواطنين من الارهاب بواسطة شرطة الأمن الاتحادية.

وفضلاً عن ذلك، هناك بالتأكيد بيننا جميعاً إتفاق عام حول حرية التعبير. في حين تتباعد على الأرجح أفكارنا حول طرق وشروط ممارستها. ويكفي التفكير بردود فعلنا تجاه شاشات التلفزة، أو تجاه المقالات الصحفية التي تعالج موضوع الشخص في مجتمعاتنا، أو قضية تتعلق بنا عن قرب، وذلك لقياس الهوة التي تفصل بين تأكيد قيمة ما وتطبيقها.

إنّ وجود القيم التي يتشاطرها الناس بكثرة هو إذاً أمر إشكالي. ومع ذلك فإنّ حداً أدنى من الإجماع لا بد منه، ولو لم يكن ذلك إلاّ من أجل احتواء اللجوء إلى العنف كوسيلة وحيدة لحلّ المجادلات والمجابهات أو الحدّ منها. إنَّ حداً أدنى من الإجماع هو أمر ضروري من أجل مساعدة

المجتمعات على تذليل الصعوبات، وتجاوز الأزمات أو مواجهة حرب. ما العمل؟

هنا تتدخل السلطة، ويُمَارَس الإكراه. إنَّ السلطة ليست شيئاً، إنها أساساً علاقة. ويقول عالم الاجتماع ميشال كروزييه (M.Crozier): «إنها علاقة قوى يمكن لأحد الأطراف أن يجني منها أكثر مما يجنيه الآخر، ومع ذلك فإن الطرف الأول لا يكون مجرداً كلياً من القوة تجاه الآخر». الأمر الذي يعني بأن السلطة توجد في هامش الحرية التي يمتلكها كل من الفرقاء المنخرطين في مثل هذه العلاقة. هل من الممكن، مع السلطة ومع الاكراهات، ربح الاجماع؟ بالتأكيد، شريطة العمل بشكل متواصل، على طرد الخونة والجواسيس. لقد بيَّن كلود لوفور (Claude Lefort) في كتابه الصغير المثير للاعجاب «رجل بإفراط» (Un homme en trop) (1976) وفي بحوث أخرى (1981؛ 1986؛ 1992) أن المجتمعات الموحدة، القائمة على إجماع واحد، هي مجتمعات شمولية. لكننا نلاحظ هذا الأمر أيضاً عندما نقرأ طوباويِّي الأمس واليوم الذين يصلون جميعاً إلى حدّ وصف المجتمع المثالي في أدق تفاصيله، المجتمع الذي تكون فيه كل الممارسات وكل أنواع السلوك مفروضة، ويكون فيه كل انحراف، وكل حق بالاختلاف ممنوعاً. إنّ الاجماع يضمن الانسجام، لكنه يلغي الحق بارتكاب الخطأ وبالاختلاف.

هل ينبغي دائماً تجنب ممارسة السلطة بهدف الحصول على الإجماع العام؟ لقد سبق أن أشرت إلى وجود عتبة انطلاقاً منها يجب أن يُستعمل الاكراه من أجل تجنب اختفاء كل شكل من أشكال الاجماع. أين تقع هذه العتبة؟ لقد سبق أن قلت بأن من المستحيل أن يصل كل أعضاء مجتمع معين لأن يكون لديهم الأهداف نفسها فيما يتعلق بطريقة الحياة مجتمعين. وعلاوة على ذلك، فإن المجتمعات الغربية لا تعيّن لنفسها غايات، باستثناء غاية السماح لكل الغايات بالتعبير عن نفسها، والسعي لتحقيق ذاتها (وهي غاية لا تُحترم دائماً، في الحقيقة). إنَّ مجتمعاتنا هي مجتمعات تتكون في كل لحظة من خلال المجابهة بين مشاريع متباعدة. ولذلك، فإن الاجماع الوحيد الممكن ينصبّ على القواعد الأساسية التي تنظّم أسلوب عمل هذا الاجماع وإنتاجه.

وتنص إحدى هذه القواعد، وهي قاعدة الأكثرية والأقلية، على أن الأكثرية لا تستطيع تدمير الأقلية، أو العمل على إعادة تربيتها، وإنما يجب أن تترك لها الوسائل لتصبح، عند الاقتضاء، أكثرية بدورها. هذا الحد الأدنى من الاجماع حول أسلوب انتاج الاجماع هو قاعدة إجتماعية، وتسوية هي من حيث التعريف مؤقتة، ومزيج من إكراه فظّ واتفاق، من فرض وشرعية.

إنّ بعض علماء الاجتماع مقتنع بأن القوة والتهديد هما بالذات اللذان يخلقان الاجماع. وهذا بدهي. فالاجماع هو بالفعل إتفاق إرادات يتضمن إكراهات. ويضيف علماء اجتماع آخرين أن المجتمع كلما كان أكثر استقراراً، كلما كان من الصعب التمييز بين ما هو مفروض وما هو مقبول. إنّ التكيُّف يمحو الفوارق ويعمل على استبطان الواجبات. في هذه الحالة، كيف يمكن البقاء بمنأى عن المناورات؟ لقد كرست مدرسة فرانكفورت ومدارس أخرى في علم الاجتماع العديد من البحوث لصُنّاع الاجماع في مجتمعاتنا. وفي أغلب الأحيان، تقوم المؤسسات التربوية، ووسائل الاتصال الجماهيرية، وشبكات نقل الحياة اليومية بين الأشخاص - وبطريقة غير محسوسة تقريباً - بصياغة نموذج مواطن بعيد بما فيه الكفاية عن النموذج الذي تتمناه الفلسفة السياسية الديمقراطية. ويعمل توسيع تقسيم العمل ليشمل مجموع المعرفة على إخضاع المعارف، قبل استعمالها، لمعالجة لا يُعَدُّ المواطن واعياً لها. هكذا، يناقش المثقفون، وتُقرِّر النُخَبُ التكنوقراطية من دون مشاركة الجمهور. وتسمح الوسائل الحالية بالتلاعب بالإجماع، وأحياناً حتى بغياب مشروع سياسي صريح. هذا هو، من جهة أخرى، سبب وجود بعض أوضاع الفراغ السياسي، الذي تُعَدُّ نزعة الامتناع عن الإدلاء بالرأي أمراً موحياً به؛ وهو الفراغ السياسي الذي يخفيه، في أغلب الأحيان، والاعتقاد الإعجازي بإجماع غير موجود للأسف. إنه إلى حدٍ ما مثل حكاية السنجاب الذي كان يعتقد بأنه يدور حول العالم، في حين أنه كان يدور في داخل قفصه...

للخروج من مثل هذا المأزق، يجب تدبير مكان لأصحاب الاختلاف، بل ربما يجب أيضاً خلق مؤسسات للتعبير عن الاختلاف. وهذا الأمر لا يمكن إلاّ أن يقوي الإجماع الشرعي، لا أن يزعزعه. ما هو الاختلاف؟ إنها كلمة أخرى شائعة جداً، ومبهمة جداً مع ذلك. فهي تشير إلى ظواهر مختلفة كثيراً بحيث

يكون من الشاق التمييز بين الاختلاف، والشِقاق، وعدم الاتفاق، والرفض.... وعلاوة على ذلك، فإن هناك الكثير من علماء الاجتماع الذين ينظرون للرفض باعتباره الشكل الأكمل للاختلاف. أما فيما يتعلق بي، فأظن أنه لا يجب الدمج بين الاختلاف وبين عدم الطاعة المدنية، والمعارضة السياسية والعنف والاحتجاج، وحتى بعض أشكال الرفض، كالرفض الطلابي، بالرغم من أن الحدود بين الرفض، بالمعنى الدقيق للكلمة، والاختلاف مُبهمة على المستوى التحليلي. وعلى الرغم من تردد المفاهيم، فقد تمّ الاتفاق، وبخاصة بين المُؤَلِّفين الانجلوسكسون على تعريف الاختلاف باعتباره عدم اتفاق غير منظَّم بطريقة ثابتة، أي عدم اتفاق غير مؤَسَّس، ولا يقترح نفسه بطريقة متعمدة لتعديل النظام الاجتماعي القائم أو استبداله. إن الاختلاف يُعبِّر عن نفسه بواسطة الإقناع والنقد والضغط والحضّ، ودائماً بوسائل غير عنيفة. وهو يستهدف في حدّه الأعلى «صُنّاع القرار»، بهدف جعلهم يُؤثِرون بعض الاختيارات بدل أخرى، أو يُعَدِّلون بعض القرارات. ويُعَدُّ تاريخ أول حركة بيئية مثالاً جيداً على هذا التأكيد: فالموسيقيون، والمصورون، والباعة الجوّالون، والحرفيون، والفلاحون، والذين يحملون الغيتار والأزهار في شعرهم يضغطون على السلطات لكي تهتم بالتلوث الجوي، وتراقب عن قرب المواد المتصاعدة من المصانع، وتعكف على مشكلة تدهور الوسط النباتي والحيواني. إن الاختلاف لا يضع أبداً قيد التساؤل الشرعية والقواعد الأساسية للجماعة ـ وهذا ما دعوته بالحد الأدنى من الإجماع ـ وإنما المعايير والقرارات النوعية الخاصة فقط. ولأن إمكانيات عدم الاتفاق في المجتمعات الخائبة الأمل في عصرنا زادت. ووسائل الاكراه الجليّة قلّت، يحصل أحياناً أن يؤدي الاختلاف إلى زعزعة شرعية الطبقة الحاكمة (كما حدث في أيار 1968، على سبيل المثال). لكن هذا الأمر لا يطال أبداً، وبطريقة مباشرة، النظام نفسه. هل يجب هنا سرد تاريخ المنشقين في أوروبا الشرقية؟ إن السوفياتيين بليوشتش (Pliouchtch) وويل (Weil) وزينوفييف (Zinoviev)، والبولوني بالوكا (Baluka)، والتشيكيين بيليكان (Pelikan) وفاكلاف هافيل (Vaclav Havel)، على سبيل المثال لا الحصر، لم يسعوا إلاّ إلى ردّ الماركسية ضد دول تزعم أنها ماركسية، وذلك باسم شرعية وحقوق انسان لا أدري ما هي. وربحوا المعركة عندما لم تَعُد الشرطة السوفياتية قادرة على الإبقاء على النظام القائم.

إنّ الاختلاف (وأجد من المفضل استعمال هذا التعبير بدلاً من تعبير الانشقاق، المطبوع بأصوله الدينية، والمرتبطة كثيراً بتاريخ الانشقاقات والانقسامات المنظّمة)، هو إذاً الأكثر اعتدالاً من كل أشكال السلوك السياسي. وتتجلى المظاهر الأكثر نموذجية للاختلاف في المنشورات، والاعلانات، والنداءات، والمظاهرات، والمواكب الاستعراضية، والاعتصامات، والاجتماعات، وما إلى ذلك. ويمكن للاختلاف، عبر خصائصه العامة، أنْ يُلَخّص باختصار بالطريقة التالية: أنْ لا يكون عنيفاً بشكل صريح وقصدي؛ أن يكون فردياً أو جماعياً على السواء؛ أن لا يكون خرقاً طوعياً للمعايير أو هجوماً واعياً على المؤسَّسات؛ وأن لا يكون أبداً منظّماً بطريقة ثابتة. وعليه فإنّ الاختلاف الذي له طابع المؤسَّسة لا وجود له. وسلاحه الرئيس هو الاعلان؛ وهدفه الأسمى هو تهيئة الرأي العام من أجل ممارسة ضغط متزايد على السلطات.

مَنْ هم المنشقون المحتملون، بامتياز، في المجتمعات الصناعية؟ إنهم المثقفون، بالتأكيد، أي الكتّاب، والفنانون، والفلاسفة، أي باختصار كل أولئك الذين كان المنظِّر الشيوعي الكبير، انطونيو غرامشي، يُعَرِّفهم بأنهم «مُنَظِّمو الاجماع».

وهناك مع ذلك تسلسل في تعبير الاختلاف: في الأدنى يوجد عدم الاتفاق، وفي القمة العنف أو التهديد به. فما أن يتجاوز الاختلاف درجة التهديد حتى يصبح احتجاجاً عنيفاً، وعدم طاعة مدنية، ومعارضة، وتمرد، الخ. ويتم بلوغ الدرجة الأخيرة للاختلاف عندما توضع قيد التساؤل شرعية النظام، وقواعد اللعبة فيه؛ وعندما يكون هناك استعمال واعٍ ورزين للعنف؛ وعندما يتم عن قصد انتهاك قاعدة معيارية؛ وعندما يتنظَّم عدَم الاتفاق بهدف قلب كل القواعد وكل آليات النظام.

وتُعَدُّ وظائف الاختلاف، المؤسَّسة بشكل دائم تقريباً على حجج ذات طابع أيديولوجي، هامة جداً. فبواسطتها يمكن تحسين مردودية النظام السياسي، وذلك باستبعاد عدم التماسك والعبث والتناقض فيه. وبفضل الاختلاف يمكن لمظالم الأقلية أو امتيازاتها الكامنة أن تصبح جليّة. وهكذا لا يكون باستطاعة السلطات أن تزود نفسها برفعة مطمئنة. وبِحَثِّهِ كل فرد على

تبرير نفسه، وعلى القيام بلا كلل بعرض وجهات نظره الخاصة، وإقناع الآخرين بها، والايحاء بها، واقتراحها، وعلى عدم فرض أي شيء، يُصَحِّح الاختلاف المنهج الديمقراطي ويعدّله ويُحَسِّنه. وهو يقوم بما لا تستطيع الأحزاب وحركات المعارضة المنظَّمة القيام به، لأسباب لا أستطيع تحليلها، ولا حتى تلخيصها هنا.

وبكلمة واحدة، فإن الاختلاف يعزز الاجماع الوحيد الممكن، بدل أن يخرقه، الإجماع الذي يتعلق بقواعد العمل؛ كما يعزز المبدأ القائل بأن جميع القيم يجب أن يكون لديها الحظوظ نفسها عند الانطلاق. إنّ الاختلاف، في المجتمعات التعددية، هو الضمانة الوحيدة للشرعية. أما في المجتمعات الشمولية، حيث يُطْلَبُ الاجماع الوحيد، فإن الاختلاف يمكن، على المدى الطويل، أن ينتج حركات مزعزعة للاستقرار. ولكن لا المجتمعات الأولى ولا الثانية تحمي الاختلاف وتشجعه، وذلك لأسباب مختلفة بالتأكيد. ففي المجتمعات التعددية، يُضْمَنُ الاختلاف شكلياً في شكله المنظَّم، أي في شكله الصراعي، ويكون المسؤول عن ذلك المؤسَّسات، كالنقابات على سبيل المثال. وفي المجتمعات الشمولية، بالعكس، يكون كل ما هو غير مسموح ممنوعاً قانونياً بالتأكيد.

إلاّ أنّنا إذا سلّمنا بأن المجتمع الديمقراطي هو المجتمع الذي يجب على آليات التعبير عن المصالح وتمثيلها فيه أن تسمح لكل المجموعات بالمشاركة في تعريف البدائل والاختيار بين الاقتراحات المتنافسة، فإنه يجب علينا أيضاً أن نقبل، بشكل طبيعي، بأن الديمقراطية تطلب الكثير من الاختلاف والقليل من الاجماع حول قواعد اللعبة، والمنافسة والمزاحمة (Sartori، 1991).

في هذا الصدد، يمكن ملاحظة أنّ المجتمعات الحديثة تمتلك عدداً من أدوات المراقبة التي تجعل التلاعب بالاجماع، من الآن فصاعداً، أمراً محتماً مثل التلوث بالزئبق أو بالفوسفات. كيف يمكن، بعد ذلك، التأكد من أن الإجماع لم يُغْتَصَب أو يُختلس بخداع؟ أعتقد أنه ما زال من الممكن تفضيل الاجماع المُخْتَلَس بطريقة أو بأخرى على الإجماع المقبول بحرية. ووجود الاختلاف هو الذي يسمح لنا بالقيام بهذا التقسيم: فإذا كان باستطاعة الاختلافات أن تعبِّر عن نفسها، باستثناء تلك التي تمنعها القوانين صراحة، فإن

الاجماع يكون حراً. وإذا كانت الاختلافات ممنوعة، باستثناء تلك التي تسمح أو تتسامح بها السلطات صراحة، فإن الاجماع يكون مفروضاً. وفي كل وضع إكراهي، ومُنْتِج للاَّمساواة والسيطرة والقمع أو التلاعب، يحتفظ الفاعلون دائماً بهامش من الحرية. وحتى العامل الأكثر تَعَرُّضاً للاستغلال يستعمل هامش اللعبة الذي يعود له. وهو لا يُعَدُّ أبداً جهازاً قابلاً للتبديل بشكل كلّي. إنَّ من المهم الاشارة لهذا المظهر للأشياء من أجل الاقتناع بأنه لا وجود هناك لإجماع مفروض بشكل مكثَّف، وأن الاختلاف يمكن أن يقول لنا الشيء الكثير عن الحرية وعن الاضطهاد. وزيادة على ذلك، فإن إجماع الأكثرية، في النظم الديمقراطية، لا يستبعد أبداً إجماع الأقلية. أما في النظم الشمولية، فإن العكس هو الذي يحدث بالضبط. إن الديمقراطية لا تعيد تربية الخاسرين. بل يجب عليها أن تعترف لهم بالحق في الاختلاف وفي المعارضة. أما في النظم الشمولية، فالمنشقون لا يستطيعون، في أفضل الحالات، إلاّ القيام بشيء واحد: رفض الاذعان.

بعد هذه الملاحظات القليلة الملحمية تقريباً، هل سأقول بأن المجتمعات الغربية تسير نحو التهدئة، وأن مجتمعات شرق أوروبا تتجه، ببطء شديد، نحو الحرية المراقَبَة، في حين تستقر في الأولى عوامل خيبة الأمل، والتنازل، وفتور الهمّة، أو الجمالية المتعبّة للفلاسفة الجُدد، وفي الثانية ضيق حقيقي، أو احتجاج أشخاص ـ من أمثال: سولجنيتسين (Soljenitsyne) وساخارف (Sakharov) أو روي ميدفديف (Roy Medvedev) ـ ضد هذا الضيق؟ (Hermet، 1989).

إنَّ الحقيقة تجبرنا على ملاحظة أنِ مجتمعاتنا الحديثة أصبحت، منذ عقود عدة، أكثر تعقيداً وأكثر جموداً، وأكثر قابلية للعطب، في آن واحد. وهي تخضع، أكثر من أي وقت مضى، للعلمِ والتكنولوجيا. وترتب علاقات جديدة بين الدول والاسواق، وتعرف تحولات عميقة في تركيب قوة العمل، وبنية الطبقات، وتغيرات مُنْذِرَة بالخطر في طبيعة النخب وتصرفاتها، وحتى، في بعض الحالات، في أسلوب عمل النظام السياسي (Wright، 1976). لقد ظهرت أيديولوجيات جديدة، وأشكال جديدة للثقافة. وأصبحت مراقبة هذه المجتمعات معقدة بشكل غير عادي. ولقد سعى بعضهم، في الحقيقة، إلى

حلّ الأزمة من خلال البحث عن أهداف توحيدية جديدة، وإجماع جديد، ومن خلال استبعاد الاختلافات باسم ما يدعوه إيڤان ايلليتش «بالاحتكار الجذري»، وذلك في اللحظة نفسها التي كانت فيها كل النظم الرمزية قد خُرّبت، والمؤَسَّسات القائمة قد فُرِضَتْ بشراسة. وتُعَدُّ الجامعات المثال الأكثر سطوعاً لمثل هذا التحلُّل.

في هذا السياق الذي يمتلك فيه كل الناس القدرة على طرح الأسئلة، وقليل منهم القدرة على الإجابة عليها، ونسبة أقل القدرة على إعلان رضاهم عنها، من المحتم أن يتضاعف الاختلاف المنظَّم والصراعات. ويكون من الضروري أن يوضع كل شيء قيد الاتهام، وفي كل الأمكنة. وينبغي، على ما يبدو، التنديد بكل الاكراهات باعتبارها اضطهادات، ويبدو كل نشاط اجتماعي كمجازفة ورهان. ومنذ أيار 1968، استقرت العادة على أن تُسْنَد للصراعات قدرات على صنع المعجزات أحياناً، وتأثيرات مشؤومة أحياناً أخرى. إنني، في هذا الصدد، أكثر شكاً بكثير من آلان تورين (Alain Touraine) وأكثر تفاؤلاً من جوليان فروند (Julien Freund). فمجتمعاتنا لا تعرف قط صراعاً وحيداً، ومركزياً، يتغلغل في بنيتها وفي ثقافتها، كما وصفهما جورج سيمّل (G.Simmel) أو جورج سوريل (G.Sorel) في بداية القرن. إنّ التنافسات بين الطبقات والصراع من أجل إعادة توزيع الانتاج الاجتماعي تبقى أسباباً هامة للصراع، بالتأكيد. ومع ذلك فإن أساليب تنظيمها والتعبير عنها تغيَّرت بعمق. إن الصراعات القطاعية، من أجل مطالب فورية، ومن أجل الدفاع عن مصالح خاصة، تتضاعف رغماً عن النقابات (فكروا في إضراب الستين عامل متخصص في شركة رينو عام 1971) وتزيد من أسباب التوترات في المصانع، والكنائس، والجامعات، والجيوش، والسجون، وغيرها من الأمكنة. فهذه الصراعات تُعدّ مجردة من قوة التصميم أو التوسع. ولهذا تبقى دائماً محصورة. هل ذلك لأن المجتمعات الحديثة تمتلك آليات تنظيم جديرة بمنع تعميم الصراعات؟ إنَّ الطلاب لم يتوصلوا أبداً للالتحاق بالعمال، وتجربة «Lip» لم تتجاوز حدود بيزنسون. إن صراعات الأجيال، والرفض الطلابي لم تكن، في أي مكان، صواعق لانفجار عام. لماذا؟

لا أحد ـ حتى الآن ـ يعرف الجواب. فأدوات مفاهيمنا غير قابلة

للاستعمال من أجل تحليل هذا العالم المعقد والصعب؛ عالَم الشك الباحث دوماً عن اليقين. وسيكون من الواجب إعداد أدوات مفاهيم أخرى، ربما في هذه الجامعات التي تَعيش حالة أزمة، أو ربما ضد التقاليد التي نُعَدّ أكثر ارتباطاً بها. لقد كان رونيه شار (René Char) ربما على حق بقوله: «إنّ إرثنا لم يكن مسبوقاً بأي وصية». وربما يكون من الواجب أيضاً تفضيل تراسيماك على سقراط في النهاية، والتصرف كما لو أن الطوباويين يخلون المكان لهذا الجمهوري الهَرِمْ العنيد، والواقعي الذي كان يُسَمّى نيقولا مكيافيللي.

المراجع

Abell, P., *Rational Choice Theory*, Adelshot, Elgar, 1991.

Atkinson, D., *Orthodox Consensus and Radical Alternatives. A Study in Sociological Theory*, London, Heinemann Educational, 1971.

Buchanan, J.M. et Tulloch, G., *The Calculus of Consent. The Logical Foundation of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, Michigan University Press, 1962.

Hermet, G., *Le peuple contre la démocratie*, Paris, Fayard, 1989.

Hodges Jr., H.M., *Conflict and Consensus. Reading toward a Sociological Perspective*, New York, Harper and Row, 1973.

Lefort, C., *Un homme en trop. Réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, Paris, Ed. du Seuil, 1976.

L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard, 1981.

Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles), Paris, Seuil, 1986.

Ecrire à l'épreuve du politique, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

Michaud, Y., *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1971.

La violence, Paris, PUF, 1988.

Moscovici, S., et Doise, W., *Dissension et consensus. Une théorie générale des décisions collectives*, Paris, PUF, 1992.

Partridge, P.H., *Consent and Consensus*, London, Pall Mall Press, 1971.

Sartori, G., « Repenser la démocratie : mauvais régimes et mauvaises politiques », *in Revue internationale des sciences sociales*, XLIII, 1991, n° 3, p. 465-480.

Wright, J.D., *The Dissent of the Govern*, New York, Academic Press, 1976.

الفصل السابع

المجتمع: مفهوم ينبغي التفكير به ثانية*

1 - يعتقد كل الناس أنهم يعلمون، حدسياً على الأقل، ما تعنيه كلمة «مجتمع». وهذه الكلمة تشكّل، بالفعل، جزءاً لا يتجزأ من معرفتنا المباشرة، وهي النواة المكوِّنة للحسّ المشترك. إنها الترجمة الدلالية لوقائع ظواهرية تُدرَك كأشياء بدهية، لأنها تدلّ على ما يبدو بطريقة نوعية على اتحاد أفراد توجد فيما بينهم علاقات متبادلة. ويتيح الاستقرار الدلالي الاستثنائي المجال للاعتقاد، علاوة على ذلك، بأن هذه الكلمة تشير بشكل كافٍ إلى شيء ما يمكن أن يتطور من دون أن يُغيِّر أبداً من معناه (Elias، 1991). لقد كان التعبير، الذي يُعَدُّ ترجمة للكلمة اللاتينية **societas**، المشتقة من كلمة **socius**، يدل في الواقع، على مفهوم: الاتحاد، أو الرابطة مع الآخرين، دائماً، وعلى مفهوم التحالف، أحياناً. وبشكل بدهي، أُعطِيَ العنصر المشترك من خلال العقد الذي اشتُرِطَ غالباً من أجل بلوغ هدف اقتصادي، والذي تأسّست عليه، من جهة أخرى، الرابطة المجتمعية، كما في حالة العالم الروماني. إلاّ أن الإشارة اتسعت، وتكثّفت وانتهت للدلالة على العلاقات بين الأفراد الذين يسعون إلى أهداف مشتركة، وبشكل أخص، العلاقات المتبادلة بين الأفراد، المستقرة، المنظَّمة، المجسّدة في مؤسّسات، وقواعد، واتفاقيات، أي في ممارسات اجتماعية. وانطلاقاً من القرن السابع عشر، وصل التعبير إلى حدّ أنْ يعني، بالمعنى الواسع، البيئة التي يعيش فيها الفرد ويتصرف، ومجموع الناس الذين يؤلفون البشرية. وأسند كُتّاب الفلسفة الاخلاقية الانجليز لتعبير «المجتمع» معنى «البشرية المدنية»، وذلك بشكل متواطئ، ومنذ السنوات

(*) نص منشور في: - Revue européenne des sciences sociales, XXIX, 1991, n° 89, p: 199- 251.

الأخيرة للقرن السابع عشر. وقد عُمِّمَ مثل هذا الاستعمال فوراً. فبوسييه (Bossuet) (1700 ـ 1704) كان يقول: «يمكن النظر للمجتمع البشري من وجهتي نظر: إما بصفته يضم كل الجنس البشري كأسرة كبيرة، وإما بصفته يُختَصَر في أُمم أو في شعوب مؤَلَّفة من عدة أُسر خاصة؛ كل منها مزوّدة بحقوق خاصة. إنّ المجتمع، المنظور له في المعنى الثاني، يُسمَّى «بالمجتمع المدني». ويمكن تعريفه. . . بأنه مجتمع رجال مجتمعين في ظل حكومة واحدة، وقوانين واحدة. وهذه الحكومة والقوانين تسمح، إلى أقصى حدّ ممكن، بضمان أمن كل الناس وراحتهم وحياتهم. إنَّ كل مَنْ لا يحب المجتمع المدني الذي يُشَكِّل جزءاً منه، أي الدولة التي وُلِدَ فيها، هو إذاً عدو لنفسه وعدو لكل الجنس البشري». ويُسَوِّغ مونتسكيو، بعد نصف قرن تقريباً، هذا الاستعمال الشائع بتوضيحه: «أن المجتمع هو اتحاد الرجال، وليس الرجال في حدّ ذاتهم؛ فالمواطن يمكن أن يهلك، لكن الانسان يبقى على قيد الحياة». وقد تمَّ التعبير عن أسباب قناعته بطريقة صافية في الكتاب المنشور بعد وفاته بعنوان **بحث يمسّ القوانين الطبيعية** (Essai touchant les lois naturelles): «الانسان لم يُخلَق ليعيش وحيداً، وإنما ليكون في مجتمع مع أمثاله. ولهذا السبب أُعْطِيَ له الكلام. بهدف نقل أفكاره إلى الآخرين. ومن أجل هذا الهدف نفسه تَلَقَّى عدداً من المواهب الجميلة التي ستختفي، أو ستنمو فقط بطريقة ناقصة جداً، إنْ أمضى أيامه في عزلة». ويضيف بعد قليل، بشكل قطعي: «خارج المجتمع لا يوجد إلاّ الهمّ والوحشية؛ الخوف لا يتركني أبداً، وكل شيء ينقصني: المساعدة والمواساة. أما في المجتمع، فنرى سيادة لطافة الأخلاق؛ وأكتشفُ أصدقاء يساعدونني عند الحاجة، ويلطفون آلامي ويواسونني في بؤسي».

لقد ثُبِّتَ المعنى العام منذ ذلك الحين عملياً. وبدأ المعنى البدائي ذو «الطابع القانوني»، الشائع في العالم الروماني، والمُمَثَّل نموذجياً بالمجموعة العائلية وبالأشكال الأخرى للمقولة القانونية التي تفرعت منها الأوضاع، بدأ بالتعايش ثم بالتراجع أمام المعنى الآخر، الأوسع والأكثر وضوحاً أيضاً: المجتمع بصفته إطاراً، ونسيجاً لصلات ولعلاقات من كل نوع وكل طبيعة، وتنظيماً للحياة الجماعية، الواعية الحيّة، وجهازاً عضوياً لأفكار، وبوتقة لتجريدات، وشبكة قوانين وطقوس، وبنية تحتية لاتفاقيات ولإجماع. إنَّ

المجتمع يُحَسُّ به على هذا النحو ويُدْرَك كنوع من وحدة وظيفية وعملياتية، تتصرف كمجموع. إنه ليس وحدة طبيعية (فيزيائية) وإنما وحدة معنوية، ونتاج لنشاطات حرة وطوعية؛ وهو ليس وحدة أنطولوجية توحُد الأفراد في وجودهم، وإنما وحدة غائية توحدهم في غايات نشاطاتهم.

لقد قدمت المدرسة الاجتماعية الفرنسية المنهجة الأكمل والأصفى لهذا التاريخ الدلالي الطويل. فهي ترى أن المجتمع يصبح شيئاً ما أكثر من مجموعة الانتماء التاريخي ـ الثقافي؛ إنه الوجود، أو بالأحرى الكيان الذي لديه وجود أسمى وأعلى من وجود الأفراد. وهذا الكيان السامي، الضمير الأخلاقي، العقل، ومصدر القيم، في الوقت الذي يتألف فيه من مجموع كل الأفراد، لا يُعَدُّ مع ذلك أبداً مجموع هؤلاء الأفراد أنفسهم: إنه يتميز دائماً عنهم، وأعلى للغاية دائماً منهم، إنه السامي المطلق، والمعادل، في الكثير من النواحي، للألوهية. ولكن أليست الألوهية، في نظر هذه المدرسة، هي الصيغة المفهومية للمجتمع، أليست هي المجتمع الذي غُيِّرَ وجهه وفُكِّرَ به رمزياً؟ بالتأكيد، سيجيب دوركهايم (1924): «إنَّ أيّاً منا لن يتوصل إلاَّ إلى امتلاك جزء يسير من مجتمعنا. لكننا نمتلك لأنفسنا دائماً جزءاً منه. وهكذا فإنَّ المجتمع، في الوقت نفسه الذي يكون سامياً علينا، يكون ملازماً لنا أيضاً، ونحسُّ به بصفته تلك. إنه سامٍ علينا، ويوجد فينا في آن معاً، لأنه لا يستطيع العيش إلاَّ فينا وعبرنا».

إنَّ التمييز المعاصر الذي قال به ف. تونيز (Tönnies) بين المجتمع والجماعة، بين العلاقات الشخصية الطارئة التي تحددها المصلحة، والعلاقات الشخصية القائمة على الانفعال، بين البناء الاصطناعي والبناء الطبيعي، لن يتوصل إلى تغيير هذا المفهوم للمجتمع، القائم على الأفراد، لكنه مختلف ومتميز عنهم جذرياً. وحتى بالنسبة إلى باحث حسّاس جداً تجاه قضايا الفردية، مثل جـ. بياجيه، «فإنَّ المجتمع يبدأ إنطلاقاً من فَردَيْن، عندما تعدّل العلاقة بينهما طبيعة سلوكهما، ويكون بالامكان وصف كل الظواهر» (1932). وكمجموع للعلاقات الاجتماعية، وملتقى للأجيال، يثقل المجتمع على الأفراد بإكراهات متنوعة. وهذه الإكراهات تكتسي «شكل التضامن التعاونيْ في حضاراتنا»، في حين أنها تبقى محدودة «بالامتثالية المُلْزِمة في المجتمعات

البدائية» (المرجع السابق). إنَّ مجتمعات الأطفال التي درسها بياجيه تجهل التمايزات بين الحياة الفردية والحياة الاجتماعية (1947) في حين أنَّ تكافؤاتها مع المجتمعات البدائية (1967) تشير إلى شروط التغيّر بين الفرد والمجتمع، وبين المجتمعات البدائية والمتطورة.

إنَّ المجتمع من الآن فصاعداً هو الجسم العضوي السامي الذي يضم أفراداً مختلفين، ويجعلهم متجانسين ثقافياً ويسمح بحفظهم وباعادة انتاجهم. وهذا الجسم العضوي السامي يُدرَك أحياناً كمجموع للمؤسسات والنماذج الثقافية في مجموعة معينة، وفي مرات أخرى باعتباره النظام الاجتماعي المقابل لثقافة ما. وفي الحالة الأولى كما في الأخرى، يتم التركيز على أولوية اللحظة الشكلية والتنظيمية في العلاقات بين الأفراد، وهي اللحظة التي تعلو على ميدان العلاقات الذاتية. ولكن ألاَ ينبغي على تعبير «المجتمع»، في هذه الحالة، أن يستند أيضاً إلى أشكال للمجتمع مختلفة عن المجتمع البشري؟

2 ـ منذ سنوات عدة يجري الحديث أيضاً عن مجتمعات نباتية، وعن علم اجتماع نباتي (Guinochet، 1955؛ 1973)، نظراً لإمكانية ملاحظة صلات مختلفة بين الأجسام العضوية الحية التي تنتمي إلى العالم النباتي. فالأنواع النباتية المقاومة لوجود أنواع أخرى أو للتعايش معها نادرة جداً. وكذلك فإنّ النباتات التي تحول دون نمو نباتات أخرى قليلة الوجود (Dagneli ـ 1960). إنّ الأجسام العضوية المنتمية إلى المملكة النباتية بصفة عامة تتعايش فيما بينها، وتشكل أحياناً اتحادات أو تحالفات، هجومية و/ أو دفاعية، لديها ضمانات متبادلة تكفل العيش المشترك، والتعاون، والتكافل، والغيرية، أو تنمّي بالعكس الطفيلية والتنافر. هذه المستعمرات المستقرة من النباتات، التي تشكل عموماً المعطف النباتي لبعض المناطق، تنمو عادة ضمن شروط بيئية ذات هيئة ثابتة. إنَّ المناخ، والتربة، والكائنات الحيّة الأخرى، وبالاجمال الشروط البيئية، والتفاعل المتبادل بين هذه العوامل وعوامل أخرى أيضاً، يكوّن مجتمع النباتات، الذي يُعَدّ نتيجة اصطفاء. وهذه العوامل تؤثر، بالتأكيد، على شكل النباتات ونموها. ومع ذلك فإن من الممكن أن يكون لعامل واحد دوراً مهيمناً، كما في حالة المستعمرات الترابية حيث تُحكَم المستعمرة أساساً بكمية الماء المتسربة الموجودة بشكل دائم في التربة. ولهذا

السبب يجري بالفعل الحديث عن غابات البلوط والصنوبر والأراضي البور التي ينبت فيها ما يوافق تربتها من نباتات. إن المستعمرات النباتية ذات التركيب الواحد يمكن أن تكوِّن وحدات أعلى، بل تجمعات ومراتب وطبقات.

هناك إذاً مستعمرة تكاملية تقوم على سلسلة من التفاعلات ـ المتنافسة أو المتكاملة ـ، التي تضبط وتنظِّم عملية بقاء وحفظ الأفراد، أو بتعبير أفضل الأنواع النباتية المختلفة، فيما بينها وفي البيئة، سواء البيئة الطبيعية أم كل الأجسام العضوية الأخرى التي تعيش في هذه البيئة. ويُعَدّ تعقّد هذه النماذج من المستعمرات أمراً لاريب فيه، حتى ولو كانت آثار المجموعة غير موجودة فيها، كما هي من جهة أخرى الآثار المضاعِفَة والمنشطات الناشئة عن الإدماج في آليات تنظيم اجتماعي بالمعنى الحصري للكلمة. وبعبارات أخرى، فإنه لا ينبثق عن هذه المستعمرات نوعيات جديدة قد تؤدي فيما بعد، وكردّ فعلٍ، إلى إفساد الفيزيولوجيا أو أنواع السلوك التي تضخم التبدلات التطورية والتي تسهل، بفضل أشكال متعددة من المنشطات، سيرورة التأقلم مع تأثيرات بيئية جديدة. ولهذا السبب يجب على علم الاجتماع النباتي، بالرغم من اهتمامه بأشكال المستعمرات التي تكوِّن فيها التفاعلات كلاً منظّماً، أن يعترف بأن هذه الأشكال لا تتيح المجال أبداً إلى لاحقٍ مُنَظِّمٍ لكل شيء، وقادرٍ على تحويل الأفراد إلى عناصر لا بد منها «للمجموع، أي إلى شيء ما لا يكون مجموعهم ولا نتاجهم: عناصر مزودة بنزعة بيئية مركزية، ومرجعية ذاتية، وهوية وراثية مشتركة بين أعضائها، و«جماعة أخوية بين أعضائها»، و«توريط ذاتي للفرد في المنظومة البيئية» حسب صيغ موران (Morin) (1980).

ونظراً لوحدة المنظومة البيئية، فإنّ من المستحيل التجرُّد عن العلاقات الموجودة بين المملكة النباتية والمملكة الحيوانية (Verdieret-Quezel، 1953). ومع ذلك، فإن من الثابت بشدة أن التنظيم البيئي لم يصبح بعد تنظيماً اجتماعياً. ففي هذه الحالة الأخيرة فقط يُعَدُّ كل فرد، في آن واحد، كائناً مستقلاً أنانياً ونوعاً من عقدة في منظومة عصبية متعددة العقد». وعليه، «فإنّ المجتمع الحيواني، بالرغم من كونه متعدد المراكز ومُكَوَّن من أفرادٍ أنانيين، يُكَوِّن وحده مجتمعاً أخوياً دفاعياً تجاه العالم الخارجي، ويتضمن نزعة مركزية

اجتماعية. . . ، ويُحَدِّد ممارسة اجتماعية - غائية متعارضة مع البيئة الخارجية» (1980 - Morin).

3 - إنَّ الحيوانات التي تعيش بطريقة معزولة تماماً لا وجود لها. صحيح أن الدب، الذي يُعتبر تعدّد أشكاله وأنواع غذائه أمرين ملحوظين. هو حيوان منعزل: عندما يلتقي بأبناء جنسه في مكان واحد، من أجل الصيد على سبيل المثال، يُظْهِر لامبالاة كلية. كما لو أن الحياة الاجتماعية لدى هذه الحيوانات التي تسير على باطن قدمها غير موجودة كلياً؛ ومع ذلك، فإنه لا يمكن لها أنْ لا تتزاوج؛ أما الأم فتهتم لمدة طويلة بصغارها، وعادة حتى بلوغها سنّ الانجاب. وحتى إذا نظرنا إلى حالة الدلافين باعتبارها استثنائية (فهذه الثدييات تعيش في مجموعات ذات درجة كبيرة من التماسك، والحياة الاجتماعية لديها تُعَدّ ضرورية للتوازن النفسي لأفرادها)، فإنه يجب بلا نزاع القبول بأن الحيوانات لا تعيش أبداً تقريباً في حالة عزلة مطلقة. إنها تشكل كلها جزءاً من تنظيم اجتماعي معقد تقريباً وأصيل، ولها مشاكل تطور نوعية تقريباً، باعتبار أن أساليب الحياة الاجتماعية ظهرت في المجموعات الحيوانية بطريقة مستقلة تماماً بعضها عن بعض.

وتُصَنَّف المجتمعات الحيوانية على أساس نماذج ودرجات نزعتها الاجتماعية. ويُؤخذ بالاعتبار، في هذا الصدد، حجم المجموعة، والتوزُّعات الديموغرافية، والتماسك، ودرجة العلاقات وبنيتها، والشفافية، والتقسيمات، وتمايز الأدوار وتكامل السلوك، وتدفق المعلومات والنسبة المئوية للزمن المُهْدَى للسلوك الاجتماعي. وتتطلب دراسة النزعة الاجتماعية، بالنتيجة، وجود عدد معين من الأفراد «من أجل ملاحظة الجدول السلوكي الكامل للنوع» (Wilson، 1975).

ويقوم البعض عموماً بالتمييز بين المجتمعات والمجموعات الظرفية (وهذه الأخيرة تُسمَّى أيضاً بالمستعمرات، أو العصابات، أو العشائر، أو التجمعات، الخ). فالمجتمع هو «مجموعة أفراد ينتمون إلى النوع نفسه، ويُنَظِّمون وفقاً للأسلوب التعاوني. . . ويُعَدُّ الاتصال المتبادل ذو الطابع التعاوني، الذي يسمو على النشاط الجنسي البسيط، المقياس الحدسي الأساسي للتعرف على مجتمع ما» (المرجع السابق)، أما المجموعة الظرفية

فهي ركام ذو أحجام متغيرة، وخصائص سلبية، ومُكَوَّن من «وحدات ذرّية تخفف مؤقتاً من نفورها المتبادل لتستعمل مورداً مشتركاً، أو يمكنها التعاون بيقظة من أجل بلوغ هدف مشترك معين. ويمكن لهدف المجتمع الظرفي أن يتمثل في أي نشاط يرتقي بالملاءمة الشاملة، من الغذاء إلى الدفاع أو إلى فتور الحياة» (المرجع السابق).

ويمكن للمجموعات الظرفية أن تكون مفصولة في أفواج (وهي تجمعات مؤقتة لحيوانات مجتمعة في مكان ما لأسباب فيزيائية أو كيميائية، لتُفتّر حياتها، أو لتنام، أو لتهاجر بشكل جماعي) أو في **مجموعات يُزعَم أنها اجتماعية** يُمارس بداخلها فرد أو عدة أفراد على أبناء جنسه منشطات تقابلها دائماً ردود نوعية خاصة (الدفاع عن الأرض ضد التعدي، والتعاون من أجل تأمين الغذاء المشترك، والقنص والصيد، ومن أجل القيام بسرقات متزامنة، الخ). إن الفراشات التي يجذبها النور، أو الحيوانات الأخرى التي تجذبها أسباب كيميائية أو فيزيائية تُشَكِّل **فوجاً**، في حين أن البجع التي ترسم شكل نصف دائرة، وترفرف بأجنحتها لكي تدفع السمك باتجاه المياه قليلة العمق حيث يمكنها فيما بعد التقاطها بسهولة، تشكل **مجموعات** متميزة بنوع من التبادل في أفعالها. فكل عضو في المجموعة هو، في آن واحد، مُنَبِّه للآخرين ورد فعل عليهم. والأثر الذي ينجم عن كل هذا الأمر هو الحفاظ على الاجتماع المتفاعل.

ويبدو أنّ الانجذاب يُنَشَّط بفعل منشطات مرئية، وشمّية، ولمسية، وأن الغرائز الداخلية هي التي تدفع الحيوان نحو أمثاله. وهذه الردود الغريزية أصبحت ممكنة نتيجة حالات فيزيولوجية جعلتها حساسة تجاه المُنَبِّهات. ولكن ما الذي يُشَغِّل الحالات الفيزيولوجية؟ هل هي الحاجة الفطرية للعيش في مجموعات ـ وهي نوع من الغريزة الاجتماعية؟ أم هي الحاجة الجنسية لاعادة انتاج النوع؟ أم الاثنتان معاً؟ ليس من السهل إعطاء جواب واحد على هذه الأسئلة. فالشهية الجنسية مؤقتة، ولها أثر نفعي مباشر (إعادة انتاج النوع، أو النشوة أيضاً). وهي تتجلى من خلال الاحساس بمنشطات خاصة، وتتطلب، في أغلبية الأوضاع، وجود أفراد من جنس مقابل. أما الرغبة الاجتماعية فهي، بالعكس، مستمرة ودائمة، وهي متجردة من وساطات جليّة

وتتيح المجال لتفاعلات تتعلق بالأفراد، أو تربطهم، بشكل مستقل عن جنسهم. إنّ الحياة الجنسية لا تولّد بالضرورة النزعة الاجتماعية، وهذه الأخيرة لا تتأسس دائماً على تلك. ومع ذلك، فمن غير الممكن استبعاد تداخل الأمرين بشكل متبادل، وتوصلهما أيضاً بمقدار ما إلى الاندماج مع بعض بشكل مُبْهَم. ومهما يكن الحال، فإنّ العاملين يضعان الفرد في حالة حاجة: وهذا الأمر يتطابق مع غريزةٍ تحرك السلوك وتقوده، وتسمح فيما بعد باعداد نشاطات بحث واستكشاف. ولهذا السبب أمكن القول بأن السلوك هو محرك التطور (Piaget ـ 1976).

هل يتعلق الأمر، بشكلٍ ما، بحاجة أولية تمتلك، لكي تتحقق، آليات فطرية؟ هل هو التعلق، أم سلوك الارتباط، باعتباره منظومة ردّ فعل لا يتفرّع عن الحاجة للغذاء ولا عن الحاجة الشهوانية، أي باعتباره واقعاً أولياً، واتجاهاً أو رد فعلٍ يحدث بطريقة مستقلة، وليس باعتباره نتيجة لسيرورة تعلّم؟ لقد أجاب البعض (أنظر، من بين آخرين، Zazzo، 1974) بأنه كان هناك، في الأصل، الحبّ، ومبدأ المقابلة بالمثل، والتعلق، كممهدات للحياة الجنسية؛ «وهذا الحب، ضمانة الثقة والأمن، هو الذي يحضّر الممارسة الجنسية، ومقدماتها، وألعابها، وإنجازاتها، وأوضاعها ذات النمط الجديد؛ [. . .] إنّ الحب لم يعُد يتجلّى كنتيجة محتملة للحاجة الجنسية، فقد أصبح هو نفسه حاجة مُسجّلة في الطبيعة الحيوانية: والنزعة الاجتماعية لم يعُدْ عليها أن ترتبط بالاتجاهات الفيزيولوجية، بل وأنْ تكون متناقضة معها: **إنّ النزعة الاجتماعية تشكل جزءاً من الواقع البيولوجي**، تماماً كالجوع والعطش والغريزة الجنسية» (المرجع السابق).

إنّ الجواب يبدو معقولاً، لكنه بعيد دائماً عن تفسير الانتقال من الفردي إلى الاجتماعي. فمن الممكن ملاحظة المجتمعات، وتحليلها في حدّ ذاتها كمنظمات تعاونية؛ ومن الممكن دراسة الأفراد باعتبارهم عناصر مركّبة للمجموعة؛ كما تمّ، علاوة على ذلك، اكتساب القدرة على فهرسة المورثات، والانماط والقوانين الوراثية لجسم عضوي خاص. لكنه لم يتم التوصل لتفسير عمليات المرور والانتقال البيولوجي إلاّ من خلال اللجوء للوحدة الأساسية للوراثة. الأمر الذي يبدو غير مُرْضٍ حتى الآن، لأن

التطورات الزمنية للمجتمع والفرد والمورثات متباينة، وتتم في مستويات مختلفة جذرياً. وعلاوة على ذلك، فإن المجموعات الاجتماعية تسمو دائماً على الافراد، على الرغم من شروط التغير المشتركة بين الفرد والمجتمع، وبين منطق الحياة والمنطق الاجتماعي. وعليه، فقد لوحظ، بحق، بأن «هذا المخطط للواقع يختلف جداً عن مجموعة (أو كوكبة) تعلّقات فردية. وإنَّ آلية الاندماج في المجموعة، وسيرورة التكيُّف الاجتماعي تختلف جداً، في تطور الكائن، عن الآلية البيولوجية للتعلق. إن مفهومَيْ التعلق والاندماج الاجتماعي يجب أن لا يُدْمَجا مع بعض». (المرجع السابق).

من أجل حلّ هذا المأزق قيل بأن العامل البيولوجي يتضمن الاجتماعي وأن الاجتماعي مصنوع أيضاً من البيولوجي، لكنّ مثل هذا الجواب ما زال يبدو حتى الآن غير مرضٍ (Morin، 1973). فتأثير الجسم العضوي على السلوك الاجتماعي، والطريقة التي حوصرت بها الحالات الدنيا، وأساليب التكيُّف الاجتماعي للجسم التي بُدِئ بدراستها (أنظر: Chapple، 1970) تُظهِر تعقد العلاقات بين العوامل الجسدية والسلوك الاجتماعي. كما تُظهِر الطريق الذى ما زال علينا قطعه قبل التوصل إلى توضيحها كلها، بدون متبقيات.

وإذا قبلنا مؤقتاً واقع أن الأفراد يعيدون انتاج أنفسهم من خلال إنجاب الأجيال القادمة، وأن الخصائص المُطَوَّرة بفعل التأثيرات المشتركة للنمط الوراثي والطابع الظاهر من جيل إلى آخر، تنتقل عبر هذه السيرورة، فإنه يمكن حينئذٍ القبول أيضاً بأن النزعة الاجتماعية هي سمة أساسية للحياة، وأن هذه النزعة تُوَطَّد فيما بعد عبر التكيُّف الاجتماعي، أي عبر سيرورات التفاعل مع أعضاء المجتمع الآخرين. وهذه السيرورات، التي تُوَلِّدها النزعة الاجتماعية ويدعمها التكيُّف الاجتماعي، تختلف في مجتمعات اللافقاريات عنها في مجتمعات الفقاريات. ففي مجتمعات الفقاريات، تحدث التغيرات تبعاً لوضع الأسرة (مجتمع الأسرة أحادية الزواج، المجتمعات ذات الأسر المتعددة الأحادية الزواج، والمجتمعات المتعددة الزوجات)، في جزء هام منها على الأقل، ويتم، عبر التكيُّف، تشجيع التخصص والتوجه نحو نشاطات تفضيلية؛ وتُقَدِّم أيضاً حماية متزايدة، وبهذا النحو تكبر إمكانيات البقاء.

وفي مجتمعات الحشرات (Wilson، 1971)، تكون أشكال السلوك ثابتة

والتغيرات معدومة. وتقابل أشكال السلوك هذه، المنتقاة والمُدْرجة في الإرث الوراثي، برامج وراثية حقيقية. أما لدى الفقاريات، فتتيح أشكال السلوك الفطرية، بالعكس، المجال أيضاً لأشكال سلوك مُكتسبة. ويقيس عامل قابلية الوراثة بدقة جزء المتغير العائد للوراثة بالنسبة لتأثيرات البيئة.

4 ـ تُعَدّ حالة مجتمعات الحشرات معروفة جيداً (أنظر: Wilson، 1971؛ Chauvin، 1961؛ 1969): فالنحل والنمل يعرفون تقسيم العمل، والتوزع إلى طبقات، والمشاركة في عمل مشترك، لنأخذ على سبيل المثال نمل **أتا** (Atta Cephalotes)، الذي نعرف أربعة عشر نوعاً منه، والذي يعيش في مجتمعات كبيرة ـ في أعشاش تحت الأرض ـ في أمريكا المدارية. فالعش الكبير يتألف من ألفٍ من الحويصلات، المرتبطة فيما بينها بممرات طويلة. ويتألف سكان قرية النمل من نحو مليون فرد. وفيها أنثى واحدة مثمرة، هي الملكة. أما العاملات والجنود فهي أناث عقيمة. ويتم تقسيم العمل تبعاً للسن وللنموذج المورفولوجي (التشكلي): فالملكة تضع عدة آلاف من البويضات باليوم؛ ويخضع بقاء قرية النمل لقدرتها على الإخصاب وطول عمرها. وتنقل العاملات البويضات وصغار النمل، وتُغَذّيها وتنظفها، وتتخلص من البراز في حين تزرع أُخريات الفطور الضرورية لحياة القرية. ويُعَدّ نمل الاتا بالفعل من أنواع النمل الزارعة للفطر: فهي تتغذى من خليط مكون أساساً من الفطر الذي تزرعه في تربة مصنوعة من أوراق رطبة مقطعة بدقة. ولا يُثمر فطر الوَسَفيّة (La lépiote) المتأقلم مع حياة تجري كلياً تحت الأرض، أبداً تقريباً، ويحافظ على حرارة محيطة ضرورية لقرية النمل. ويسمح الفطر لنمل الأتا بالبقاء على قيد الحياة، والعيش، وإعادة انتاج نفسه. وهو يزرعه ويعتني به ويعرف جيداً كيف يغرسه في وقت تجدد الزرع ونموه. ولكن بما أنّ العصارة النباتية تُشكّل من 10 إلى 15 بالمئة من غذائها، فإنه يجب عليها أيضاً أن تبحث عنها في الطبيعة المحيطة بها أو أن تقرض الأوراق الرطبة من أجل التربة اللازمة لفطر الوَسَفية.

ويُعَدّ مجتمع الحشرات مجتمعاً من المستحيل فيه على العناصر الفردية العيش في حالة عزلة. ويخضع بقاء الفرد على قيد الحياة للتعاون مع الآخرين. ويُؤَمّن التسلسل، والتوزع إلى طبقات، وتقسيم العمل هذا البقاء،

من خلال تأسيسه لسلسلة من المنبهات بين الأفراد، يكون من نتيجتها النهائية حدوث كفاية استثنائية وتأقلم كامل مع الظروف. إن النحلة، والنملة والأرضة لا تستطيع العيش بمفردها. وهي تشكل مع آخرين من جنسها نوعاً من الجسم العضوي السامي، نوعاً من دماغ هائل، لا يضطرب عمله الاجمالي كثيراً نتيجة إلغاء فرد أو عدة أفراد، لأنه لا يُختزل أبداً في مجموع هؤلاء الأفراد. إنّ أي إرادة دقيقة لا تُحَدِّد مخططات أو غايات لهذا الجسم. والأفراد لا يستطيعون القيام بشيء هام، ومع ذلك فإنه يتم الحصول على النتيجة النهائية، المتمثلة بالبقاء على قيد الحياة وإعادة الانتاج، بواسطة آليات تفاعل ذات تعقيد وكفاية مثيرة للاعجاب. فالرابطة التي توحِّد بين فرد وآخر، والتي أصبحت فعّالة بنتيجة مُنَبِّهات بسيطة نسبياً، تنتج شيئاً ما يجعل الحياة ممكنة. هل يمكن التأكيد بأن هذا الشيء هو الجسم العضوي السامي، أو المجتمع؟ الجواب لا يمكن أن يكون غير جواب شوفان (Chauvin)، الحذِر إلى أقصى حد، والذي يقول فيه: «يجب عليّ الاعتراف بأنه غير مُرْضٍ في كل الحالات. فهناك بالفعل صعوبة عليا، هي الصعوبة الخاصة بالنحل... إن باستطاعة النحل إذاً أن يدلّ أمثاله على اتجاه مصدر غذائه، وبُعْده، وطبيعته، بواسطة رقصة معقدة. لكن هذه الرقصة يمكن أيضاً أن تُستخدم للدلالة على بُعْد واتجاه الموقع الذي سيستقبل فرق النحل، وهو موقع تُعَدّ صفاته مجردة أكثر من صفات مصدر الرحيق. إنّ اكتساب النحل الراقص للمهارات المعقدة الضرورية لا يتحقق فوراً، وإنما هو ينجم عن تعلُّم حقيقي؛ ويرتكب النحل الصغير غير الخبير أخطاءً يستغرق نسبياً مدة طويلة لتصحيحها. ويبقى أمامنا الواقع الذي نعثر عليه هنا على الصعيد الفردي، واقع وجود حياة نفسية متطورة جداً يبدو أن نظرية الجسم العضوي السامي لم تكن بحاجة لها. وتدل بعض الوقائع (على سبيل المثال، وجود نمل يقوم بدور «رئيس فريقٍ»، أشار إليه Chen)، على ما يبدو، على أن الأفراد، لدى النمل، غير قابلين بدقة لتبادل الأدوار فيما بينهم. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا النوع من الظاهرة لا يُفَسِّر على الأرجح إلاّ جزءاً من الوقائع، وهو، بالنتيجة، الجزء المقابل فقط للحالة المتقدمة قليلاً لمعارفنا» (1974).

وبغية الاشارة جيداً لتعقّد الاشكالية، تضاف إلى مثال مجتمع الحشرات بضع نظرات على مجتمعات الرئيسات (Les Primates)، التي وُصِفَت بشكل

رائع في دراسات لا تُعَدّ ولا تُحصى (أنظر، من بينها، De Vore، 1965؛ Morris، 1967). إنّ أنواع الرئيسات الحيّة غير البشرية كثيرة العدد؛ ودرجات تطور أُسرها المختلفة امتدت، وارتبطت غالباً، بعلم البيئة. وتبدي كلها مع ذلك سمات اجتماعية متميزة، في داخل ميدان يقيم فيه الأفراد علاقات متعددة. إن الحياة ضمن مجموعة تكشف عن عامل لا بد منه. وبعبارات أخرى، فإن النزعة الاجتماعية ارتبطت بظواهر غير جنسية؛ وليست هناك أي تبعية قوية بين التفاعل الاجتماعي ودورة إعادة الانتاج. فالشمبنزي الذي يكبر بعيداً عن أمه، أو أبناء جنسه، يُظهِر أنواع سلوك غير لائقة، وغير متأقلمة. إنّ روابط قوية ودائمة توحِّد بين الأم وأولادها. وتمارس الأم تأثيراً تكييفياً قوياً: فالكثير منْ حركات الاتصال تُعَلَّم بواسطة التقليد، بحيث يوجد هناك نوع من النقل، غير الوراثي، للشيء المُتَعَلَّم. وتتضمن المخططات السلوكية نقل طرق التنظيم الذاتي، والبحث عن الغذاء، ومواجهة العدو، وبناء العش، واللعب، والاغتسال إفرادياً أو جماعياً، وأشكال التأقلم الأخرى.

هناك، أساساً، نموذجان للنظم الاجتماعية لهذه الحيوانات: آ ـ المجموعات ذات الذكر الواحد؛ ب ـ المجموعات المتعددة الذكور (والتي يوجد من بينها واحد مسيطر). وهذان النموذجان، على حدٍ سواء، يوزعان المجموعة إلى ثلاث دوائر: دائرة الذكور البالغين، ودائرة الاناث والصغار، ودائرة الذكور الذين يتواجدون في المحيط. ومع ذلك فإن النظام المتعدد الذكور ينتج أشكالاً خاصة للتماسك الاجتماعي. فالذكور البالغون لا يُكوِّنون وحدة لاعادة الانتاج متميزة عن المجموعة. وتأسيس الزوج يخضع للنظام التسلسلي، الذي، بالرغم من طابعه التفضيلي، لا يكون دائماً ولا حصرياً. وبعد الدورة النزوية التناسلية ترجع الأنثى إلى المجموعة، ولا تعود حصراً لهذا الذكر أو ذاك، وإنما إلى المجموعة. أن الرابطة الجنسية تكون مختصرة في حين أن رابطة القرابة الدموية تبقى أساسية. إن أهمية التسلسل الذكوري لم تناقش لكنها تتداخل مع حقيقة المجموعات ذات النسب المتصل بالأم. لقد غُذّيت ديناميكيةِ النظام الاجتماعي بالتفاعل بين تسلسل الذكر ووحدات أقارب الرحم. فلدى قردة الماكاك في اليابان وماكاك البندر الهندي لوحظت نُظم قرابة حقيقية. ممتدة على أربعة أجيال، الأمر الذي دفع للقول بأن سلسلة النسب المرتبطة بالأم تشكل أساس التنظيم الاجتماعي لدى هذه الحيوانات. كما

لوحظ أيضاً بأن المرتبة التسلسلية تتأسس على النظام الأمومي، وأن الطبقات تقوم على قاعدة النسب. وتشكل هذه الطبقات تنظيماً اجتماعياً يسمو على الأجيال ويرهن المستقبل الاجتماعي للمولودين الجدد (Altmann، 1965)، بمعنى أنه يتحكم بأشكال سلوك الأعضاء المنتمين لنسب واحد بالنسبة للآخرين، ويحدد وضع الأفراد، وكذلك تكيّف الذكور بشكل خاص. وهكذا يتم فعلياً خلق شروط جيدة لتمييز أقارب الرحم عن الحيوانات الأخرى، وللتقليل من فرص التزاوج المنتظم بين أقارب الرحم. وبعبارات أخرى، فإن النظام يخلق النَسَب والقرابة، لكنه لا يخلق التحالف؛ وهو يمارس أثراً رادعاً على التزاوج داخل المجموعة.

إنّ لسلاسل النَسَب المرتبطة بالأم، المتسلسلة والمستقرة نسبياً، ولانتقال الذكور بين المجموعات (ولدى إناث الشمبنزي)، وللزواج الثابت لذكر مع عدة إناث، إنّ لها كلها وظيفة تكييفية. وعليه فإن التأقلم والتسلسل يسيران، بالنتيجة، جنباً إلى جنب.

5 ـ تُعَدّ بنية الهيمنة والخضوع، وأشكال التقسيم الطبقي التسلسلي، في المجتمعات الحيوانية، أشكالاً أوّلية لاستقرار النظام. وهي تقدم مزايا للمسيطرين والخاضعين على حدٍ سواء. فبفضلها يتم بالفعل توزيع العمل، وضمان السلوك التعاوني والدفاع عن الأرض، وإنقاص وتيرة تردد الاعتداءات، وتشجيع السعي لاستكشاف ميادين جديدة، والكثير من الأشياء الأخرى أيضاً. إنّ دمج هذه التسلسلات مع التقسيم الطبقي الذي يمكن ملاحظته في المجتمعات البشرية، يعني التفكير بأن الهيمنة هي حيلة تقوم بها المورِّثات من أجل ضمان الملاءمة الوراثية والملاءمة الشاملة (كما كتب ويلسون في عام 1975): «إنَّ الحيوان الذي يحتل المرتبة الأعلى في التسلسل يخضع أيضاً إلى أقل ضغط عام. وهو ينفق إذاً طاقة أقل من أجل مواجهة الصراعات، ويعاني أقل على الأرجح من الإفراط الوظيفي الأصَمّ»). ويعني هذا الوقوع في النزعة الانثروبولوجية المركزية وفي ميتافيزياء المورِّثات. وما يمكن قوله، في الحالة الراهنة للمعارف، هو أن بُنى الهيمنة تحقق تأقلماً مع الظروف ذا فعالية غير عادية، وذلك بشكل مستقل عن القراءات الفردية. ومهمة الهيمنة، من بين أمور أخرى، تتمثل في إثارة سلاسل المنبهات

وربطها، وتنشيط نقل المعلومات الحسيّة، وتحقيق الاتصال في المجتمع، أي نقل المعلومات وتبادلها.

وإذا كان الهدف الرئيس للإعلام قد تكوَّن عبر الاتصال الفعّال لبنية ما، فمن الواضح أن هذه البنية هي العنصر المؤسِّس للمجتمع، بما فيها المجتمعات الحيوانية. إنَّ الثدييات والطيور تعبر عن حاجاتها، وبشكل ما عن انفعالاتها، من خلال الصراخ، والصياح، والزقزقة. والشمبنزي يُصدر ثلاثين صوتاً مختلفاً حسبما يكون جائعاً، أو راغباً بإعطاء إشارة تحذير، أو التعبير عن قلق، أو طلب مساعدة، وهكذا دواليك. وهذه اللغة، أو بعبارة أفضل، هذه التعابير الحيوانية يجب أن لا تدمج مع القدرة البشرية على ترميز المواد باشارات مُخْتَرَعة تعسفياً. لقد كان بنفينيست (Benveniste) يقول بحق: «إنّ الحيوان يُعَبِّر عن انفعالاته لكنه لا يستطيع أن يُسَمِّيها» (1963). وهناك لدى الحيوانات، في الظاهر فقط، نوع من اللغة التي يتم تعلّمها عبر التكييف. فالحيوان المُرَوَّض يمكن أن يكون حساساً تجاه بعض الاشارات، لكن هذه الأخيرة يختارها الانسان. وعلاقة الإشارة المُكَيَّفة مع مُنَبِّه البداية لا تمر عبر الكلام، كما هي الحالة لدى البشر، الذين أصبح الكلام بالنسبة لهم مصدراً لا نظير له للمنبِّهات المكيَّفة. ومع ذلك فإن المسألة لم تُحَلّ. لقد وصف كارل ڤون فريش (K.V.Frisch) (1965) وحلّل لغة النحل، واكتشف وظيفة المعلومات في تنظيم مجتمعات النحل، وفي تمايز نشاطات النحل وتنسيقها. فالنحلة التي تكتشف مصدراً للغذاء تنقل رسالة حقيقية لغيرها من النحل: فهي تقوم بحركات دائرية (إذا كان المصدر موجوداً على بُعْد أقل من مائة متر) أو برقصات متذبذبة ودوائر متقاطعة على شكل رقم 8 (إذا كان المصدر بعيداً). وتكون الرقصة المتذبذبة أكثر بطئاً كلما كان الغذاء بعيداً. وإذا كانت المسافة تبلغ مائة وعشرين متراً ترسم النحلة الشكل (8) عشر مرات في خمس عشرة ثانية، في حين أنها ترسمه مرتين إذا بلغت المسافة بضع كيلومترات. وتتم الدلالة على الاتجاه من خلال مَيْل المحور الافقي للشكل (8) بالنسبة للمحور العامودي. وتتألف الزاوية المُشَكَّلة على هذا النحو من مستقيمين: الأول يتجه من الخلية إلى الشمس، والثاني من الخلية إلى المكان الذي اكتُشِفَ فيه وجود الغذاء. ويفهم النحل تماماً هذه اللغة، نظراً لكونه يتجه بلا تردد نحو المكان الذي اكتشفته النحلة المستكشفة، وليس إلى أي مكان آخر أبداً. ويمكن

للرقصة أن تدوم مدة طويلة، حتى في داخل الخلية: وفي هذه الحالة يُعَدِّل مَيْل الشكل 8 بمقدار ما تغير الشمس مكانها بشكل غير محسوس. وتأخذ وتيرة الرقصات أيضاً بالحسبان اتجاه الريح، وتتغير بين نوع وآخر من النحل (Chauvin، 1963).

لم يعُد هناك الآن أي شك في أن النحل يتصل بعضه ببعض ويتناقل المعلومات. فمؤشرات المسافة والاتجاه تُنقَل وتُسَجَّل وتتيح المجال لأشكال ملائمة من السلوك. وفي الحالات الدقيقة يحيل الرقص إلى معنى معين كما هو حال الكلام لدى الانسان. هل من الممكن، بالنتيجة، مقارنة التعابير الحيوانية باللغة الانسانية؟ لا يبدو ذلك. فاللغة الحيوانية فطرية، في حين أن اللغة الانسانية تُكتسب بالتعلُّم. الأولى تُشتَق من الوراثة البيولوجية، والثانية من الوراثة الثقافية. الأولى لها ميدان توسّع محدود في عدد قليل من الأوضاع التي يمكن التنبؤ بها سلفاً، والثانية، بالعكس، لا تعرف حدوداً مشابهة. إنّ النحل ينقل معلومات لكنه لا يتبادل حواراً. ويتم الرد على الرسالة بسلوك. لقد كان بينفينيست (1952) يقول أيضاً: «الجواب هو رد فعل لغوي على تعبير لغوي»، ويلاحظ ببصر نافذ أن رسالة النحل لا تدع نفسها غرضة للتحليل. فعناصرها عبارة عن سلوك مكرَّر. ومن المستحيل ترتيبها بطريقة أخرى حسب السياق. ولهذا فإن النظام اللغوي للخلية يبقى محدوداً.

هل هناك أنواع أخرى من الحيوانات قادرة على اختراع لغة أكثر تعقيداً، وأقل بدائية؟ من الصعب الإجابة على هذا السؤال، إنَّ صغير الدلفين، وما له من تنوّع كبير في التنغيم، يبقى سراً غير قابل للتفسير. وفيما يتعلق بالقدرات التعبيرية للرئيسات غير البشرية، أُجريت في السنوات الأخيرة بحوث عديدة من أجل تحديد ما إذا كان بالامكان تحقيق اتصال بين الانسان والشمبنزي. ومنذ عام 1966 حاول آلان (Allen) وبياتريس غاردنر (B.Gardner) تعليم لغة الصم والبكم الامريكيين (American Sign Language) إلى واشو (Washoe) وهي شمبنزي أنثى عمرها أكثر من عشر سنوات. وقد امتلكت واشو مفردات بلغت مائة وخمساً وستين كلمة، ووصلت إلى ترتيب سبع أو تسع كلمات لتؤلّف منها جملة واحدة من تلقاء نفسها، ولتفهم معنى الإشارات التي تشكلها. ومن جهته، اتصل دافيد بريماك (D.Premack) مع ساره (Sarah) بواسطة قطع

صغيرة من البلاستيك كانت ترمز لكلمات، وموضوعة على طاولة. وقام الباحثون في مركز علم الرئيسات (Primatologie) بولاية جورجيا بالاتصال مع لانا (Lana) بفضل رموز خطيّة على حلقة موصولة بحاسوب. وكان هذا الحاسوب يترجم فيما بعد على شاشة مضاءة الجمل المؤلَّفة انطلاقاً من عدد معين من القواعد المُعَدَّة سلفاً. ما هي قيمة هذه التجارب؟ لقد كانت واشو تعرف القيام بشكل صحيح بالحركة التي تعني «افتح»؛ وتعرف التنسيق بين عدد معين من الاشارات، وتمتلك قدرة معينة على التجريد، وتجرِّب حتى تعليم لغة الصمّ والبكم إلى شمبنزيين صغيرين، برينو (Bruno) وبووي (Booee). وإذا تركنا المجال مفتوحاً للفرضية القائلة بأن الشمبنزي تستطيع تعلُّم اللغة التي اخترعها البشر واستعمالها، فإنّ التجربة تنفي، حتى الآن، الفرضية الأخرى، القائلة بوجود إمكانية لنقلها. ولو كانت فرضية النقل ثابتة، وتمت البرهنة على فرضيتي الاختراع والتعلّم، فإن مسألة الفرق في الطبيعة بين الانسان والقردة ستكون مُفَسَّرة بشكل تام.

ومهما يكن الجواب الذي ستحمله بحوث السنوات القادمة على هذه الأسئلة، فإنه يمكن القول منذ الآن بأن هناك فرقاً بين التعابير الحيوانية واللغة الانسانية، وأن المجتمعات الحيوانية تعرف نقل المعلومات وتبادلها، وأن هذا الاتصال أساسي لهذه المجتمعات، ويُعَدُّ أحد الخواص المكوّنة لها.

6 ـ إنّ النزعة الاجتماعية هي السمة المؤسِّسة للحياة. ومعها وبواسطتها تتنظَّم المجتمعات وتدوم وتعيد إنتاج نفسها. والمجتمع هو الأداة المميَّزة للتأقلم التطوري. فليس هناك طبيعة من جانب أول، ومجتمع من جانب آخر. بل هناك حالات طبيعية مختلفة تتطابق مع درجات من المعرفة، ندخل بفضلها في علاقة مع المادة (Moscovici ـ 1968). ولو كانت الحياة شكلاً للتنظيم بين النباتات والحيوانات والبيئة، ولو كان هذا الشكل للتنظيم يُسمَّى «المجتمع»، لكان من العبث معارضة الطبيعة الحيوانية بالطبيعة الانسانية وبالطبيعة الطبيعية (Thorpe ـ 1974؛ Moscovici، 1972، 1974). إنّ هناك استمرارية تربط الانسان بالرئيسات وبالثدييات الأخرى، حتى ولو أنّ كثيراً من النقاط ما زال غامضاً بالرغم من التقدم الذي أحرزه علم الإحاثة (La paléontologie) والدراسات الكيميائية الحيوية حول البروتينات المُوَحَّدة (Pfeiffer، 1969)،

وبخاصة تلك التي أُجريت حول ذكاء الانسان، وقدراته اللغوية والعوامل السلوكية الأخرى، والتي تُعَدُّ في آن واحد مقدمات للتغيُّر التطوري ونتائج له (Young، 1971).

إنّ الانسان لم ينتقل من حالة الطبيعة إلى المجتمع، وإنما انتقل بالأحرى من شكلٍ لتنظيم الانتاج وإعادة الانتاج إلى شكلٍ آخر، ومن طبيعة عميقة للمجتمع إلى طبيعة أخرى وُسُطِّحَتْ بشكل مجرَّد، ومن تداخل مطلق بين التنظيم البيولوجي والتنظيم الاجتماعي إلى تصوّرات للمجتمع بصفته ظاهرة حيّة وللحياة بصفتها ظاهرة اجتماعية. وعلى الرغم من التطور الثقافي غير العادي الذي تحقق، يبقى الانسان مرتبطاً بالطبيعة وبكل ما يهدف للإبقاء على ارتباط الجسم العضوي بالبيئة، والرحم العضوي بالرحم الطبيعي، والسيرورات الاجتماعية بالسيرورات الطبيعية. فمْن أجل العيش يجب إنتاج البيئة الطبيعية، ومن أجل انتاجها يجب تأمين نمطٍ لعلاقات ثابتة بين الجسم العضوي والبيئة، الأمر الذي يعني أنه لا وجود لطبيعة من دون مجتمع، ولمجتمع من دون طبيعة. فالمجتمع يُشَكِّل جزءاً من الطبيعة، وهو من الطبيعة. والسنّ والجنس، وبُنَى القرابة، والتسلسلات والمراتب، والتكيُّف الاجتماعي هي، بالنتيجة، أشكال تأخذها العلاقات بين الناس من أجل خلق حالات طبيعية وتقويتها. إنّ كل حالة طبيعية مُزوَّدة بثقافة، وكل ثقافة هي شكل لتنظيم النزعة الاجتماعية. ويبقى حظر ارتكاب المحارم الذي يُثَبِّت الوضع المتتالي للرجل والمرأة، بعزوهما إلى مجموعتين متميزتين، والقرابة التي تحدّد أوضاع الأجيال وتُسَلْسِلُها من وجهة نظر النشاطات والمعارف والموارد، تبقى خواصّ لنظام مُنَظَّم، وأشكال لخلق حالات طبيعية وتقويتها. فالمئتان والخمسون مجتمعاً، التي تنتمي إلى مخططات تطورية وتنموية وبيئية مختلفة، والتي درسها ميردوك (Murdock، 1949)، تكشف عن تشابهات بنيوية هامة مستقلة عن الخصوصيات الظَرفية.

ويميز البوشيمان (Bochiman) بين الأفراد أولئك الذين يُعَدُّون من أفضل الصيَّادين والمُطَبِّبين، ويُقَدِّرون توزيع الثروة، لكنهم لا يؤكدون بشكل خاص على هذا الأمر. وعليه فإن هذه التسلسلات لا تصبح عناصر لتقسيم طبقي يمكن تحديدها آلياً؛ وبعبارة أخرى، فإن الفوارق لا تتحول إلى عدم مساواة

تحدِّد مكانة كل فرد وعلاقاته مع الآخرين في المجال الاجتماعي. لقد كان البوشيمان الصيّادون ـ القطّافون غير قادرين كلياً على تعيين مَنْ هم الأكثر قدرة على الصيد، وعلى تقدير الأموال أو جمعها بأي شكل، وعلى القيام بتجاوزات وتبذيرات. ولكي يقللوا من المخاطر ويَحِدُّوا من الجهود الجسدية كانوا يصطادون ويقطفون الثمار دائماً وهم مجتمعون. لقد كان التعاون يشكل القاعدة المؤسِّسة لهذه المجتمعات. كان كل ثلاثة أفراد على الأقل يتعاونون من أجل الصيد. والنساء يفعلن الأمر نفسه من أجل قطف الثمار. أما الآخرون، من مرضى وعاجزين وشيوخ، فيبقون في المعسكر (الذي يجمع أحياناً بين ثلاثين نواة عائلية) وينجزون فيه الأعمال المنزلية أو يلعبون مع الأطفال ويُعَلِّمون الكبار منهم. ولم يكن لدى هؤلاء البيجميون (Pygmées)، الرُّحَّل، بنية اجتماعية صلبة، ولا سلطة مستقرة خارج السلطة الروحية للغابة. وكانوا يُكَوِّنون وحدات تعاونية من أجل الصيد أو الحصاد تبعاً للظروف، وفي هذه الشروط كان كل إطار ثابت يُعَدّ مستحيلاً. وفي حال حدوث مشاجرات أو منافسات أو صراعات شخصية، كان أحد المتخاصمين يترك المعسكر ويندمج في آخر. ثم يعود ثانية إلى أهله أو أصدقائه عندما تنطفئ أسباب المشاجرة أو تُنْسَى.

والوحدة الاجتماعية هي فريق الصيد، المؤلَّف ميدانياً على أساس السنّ والجنس فقط. ولهذا فإنه لا يكون ثابتاً أبداً. فأولئك الذين يصطادون معاً يُسَمّون أنفسهم فيما بينهم أسماء تنمّ عن القرابة، بالرغم من أنهم قد يكونون غير أقارب؛ وأولئك الذين لا يصطادون يُسَمّون بأسمائهم الشخصية، بالرغم من أنهم قد يكونون من أقارب الدم. وهكذا يجد كل فرد نفسه مُصَنَّفاً في فئتين أو أكثر، تدل كل منها على وظائف غير مُبهمة: شيخ أو شاب، رجل أو إمرأة، بارع أو عاجز. لكن هذه التصنيفات توجد كلها في المستوى نفسه، وكأجزاء لا تتجزأ من مجموع تعاوني. إنّ مجتمع البامبوتي (Bambuti) هو نفسه جزء لا يتجزأ من الغابة، مصدر الحياة والرفاهية. هذا النوع من التداخل بين المجتمع والطبيعة، بين الفرد والبيئة، وهذا التوازن البيئي، يعطي شعوراً بالأمان ويسمح بالانتاج وبإعادة الانتاج. ويعيش بيجميون البامبوتي بشمال شرق زائير في غابات غنية بالأغذية النباتية والحيوانية وبمياه شرب غزيرة. أما وضعية الصيادين المزارعين من قبائل الأيك في أوغندا الشمالية فتختلف عن

ذلك كلياً. فهذا الشعب الجبلي، الذي كان يضم أفراداً متعاونين ومتساوين وواثقين ولطيفين طالما كان النظام البيئي مزدهراً، سقط بعد ذلك في حالة خمول كلي، وأخذ يجهل كل أشكال التعاون والمشاركة في الطعام، والمبادلة بالمثل، والحب، والشفقة، والثقة. ولم يعد أفراده يتعاونون فيما بينهم، وصاروا لا يتبادلون أي شيء تقريباً، ويجهلون أشكال التجمع المؤسّسة للأمن، ولا يعرفون إلاّ الأشكال التي تتضمن الاستقلال؛ وبدا أنّ الأيك قد جُرّدوا كلياً من أي نزعة اجتماعية، وأصبحوا بالتالي خارج كل أشكال التنظيم الاجتماعي. لكنهم لم يكونوا يعيشون في حالة عزلة، واستمروا في التجمع ثانية، وعلى الرغم من أنهم لا يتّصلون فيما بينهم، ويعتبرون العمل الجنسي تعباً وتبذيراً للطاقة. فإنهم كانوا يتزاوجون، ويعيدون إنتاج نفسهم، ويستمرون في الثقة بالمعتقدات القديمة، التي ما زالت توفر قليلاً من الأمن العاطفي وتجعل سيرورات التماثل ممكنة.

وإذا نظرنا عن قرب لهذه النزعة المزعوم أنها معادية للمجتمع لدى الأيك، لأدركنا أنها كانت رداً ملائماً على مشاكل التوازن البيئي. ففي وضع الفقر المطلق، يجب على الانسان أن يدبر قبل كل شيء أسباب بقائه على قيد الحياة. فإذا تعاون مع الآرين، وتقاسم معهم الغذاء النادر المتوفر، وضع وجوده في خطر. إن إدراك الفرد أنّ الآخر هو خصم له ويجب عليه الدفاع عن نفسه ضده إذا أراد أن يبقى على قيد الحياة هو بالتأكيد نفي لمبدأ المبادلة. ولكن هل يدمر هذا النفي حقاً النزعة الاجتماعية؟ لقد كتب كولان م. تورنبول (Colin M.Turnbull)، الذي عاش عند البامبوتي بقدر ما عاش من سنوات عند الأيك، في **«الخُدّام المتمردون»** (The Wayward Servants) (1965) وفي **«شعب الجبل»** (The Mountain People) (1972)، أن الأيك، بالرغم من كل عدائهم للمجتمع، استمروا في بناء القرى، والتجمع فيما بينهم، من دون اقتتال، وفي مشاركة أشخاص آخرين من سنّ واحدة الغذاء إن لم يكن هذا الغذاء قد التُهم قبل وصولهم، وفي تربية الأطفال، والابقاء على روابط بين الأم والطفل حتى بلوغه الثلاث سنوات، وبين الأطفال من سن الثلاث إلى الاثنتي عشرة سنة. إلاّ أننا إذا حاولنا اكتشاف منطق كل هذه الأمور، لوجدنا أن ما يبدو لنا كنزعة شرسة في عدائها للمجتمع ليست في الحقيقة إلاّ نزعة اجتماعية. إنَّ بثّ سلوك الثقة والتبعية والتعاون والتنافس والاحترام سيكون

أمراً مضاداً للانتاج في عالم الايك: فهذا السلوك سيُعرِّض الناس لموت مؤكد. إنّ الوالدين اللذين تركا ادوبا (Adupa)، ابنتهما المصابة بالجنون، تموت من الجوع والعطش، يعرفان أنها لن تستطيع بأي حال أن تبقى على قيد الحياة، وأنها تشكل عبئاً وخطراً على نفسها وعلى الآخرين. وعليه فإنهما كانا يقومان بالشيء الوحيد الذي يأمر به منطق مثل هذا الوضع: أي ترك أدوبا، الضعيفة والمريضة، تموت جوعاً، وإعطاء نفسيهما بالتالي حظاً إضافياً بالبقاء على قيد الحياة.

إنّ الوالدين يتركان الأطفال عندما يبلغون من العمر نحو ثلاث سنوات. ويشكل هؤلاء زمراً تتراوح أعمارهم بين ثلاث وسبع سنوات، وثماني واثنتي عشرة سنة، وتؤَمِّن هذه الزمر بقاء أفرادها على قيد الحياة، وتكيفهم وتدافع عنهم، الخ... هذه التجربة ستكون ثمينة: إنّ نماذج مختلفة من الروابط تقوم بين أطفال من سنّ واحدة، وتشكل حدوداً لا يمكن تجاوزها في مراحل الحياة اللاحقة، التي سيهتم كل فرد خلالها بذاته حصراً. إنّ قتل الآخر، ولو من أجل اختلاس غذائه منه، هو أمر لا يمكن التفكير به. وليس من شك في أن هذه التصرفات غير الاجتماعية أو المعادية للمجتمع في الظاهر هي إجتماعية أساساً: إنها تهدف إلى السماح للأفراد بالبقاء على قيد الحياة، وإلى تزويدهم بقدرات ومؤهلات، وتضمن لهم البقاء على حساب الآخرين. لقد أُثبتت فعالية هذا النظام الاجتماعي. فالإيك يبقون على قيد الحياة ويعيدون انتاج نفسهم بالرغم من بيئة غير مواتية، وجوع مستوطِن ومستمر. إنّ النظام الذي يجعل من النزعة غير الاجتماعية شكلاً مُشَوَّهاً، ظاهرياً، للنزعة الاجتماعية يكشف هكذا عن فضائله: الفضائل التي تسمح بتنظيم عناصر مختلفة فيما بينها من أجل الحصول على التأقلم، وجعل الفرد أكثر قدرة على البقاء على قيد الحياة وعلى إعادة إنتاج نفسه. إنّ الأفراد لا وجود لهم خارج المجتمع؛ فالفرد كائن اجتماعي، وهو منخرط في النزعة الاجتماعية، لكنه يستطيع أن يعيشها ويفكر بها كما لو كان موجوداً تجاهها. وهذا الاحراج على الأرجح هو الذي دفع، منذ العصور الأكثر بُعْداً إلى التفكير بالطبيعة الانسانية كشيء مختلف عن الطبيعة الحيوانية، وغير خاضع للنظام البيئي، وللمعارضة بين الطبيعة والثقافة ككيانات لا يمكن التوفيق بينها، في حين أننا، بالعكس، نخلق حالات الطبيعة بواسطة الثقافة التي تُعَدّ النقل الرمزي للحالات التاريخية للطبيعة.

7 ـ إنَّ هذه الاستقلالية لفكرة المجتمع'، الملازمة لطبيعة النزعة الاجتماعية التي تركت مجالاً لنزعة العداء للمجتمع، إلى حدّ إقامة تعارض بين الفرد والمجتمع أو إعطاء الأولوية للفرد على المجتمع أو العكس، تكمن تقريباً في أصل كل المذاهب التي راجت حتى الآن فيما يتعلق بأصول الأسرة والمجتمع والدولة. وليس هناك مجال للقيام هنا بجردٍ لهذه المذاهب. والمهم فقط تبيان الخصوصيات البارزة للجدال.

المدينة والدولة هما نتيجتان لتقسيم العمل والمجتمع. هذه الرؤية للأشياء كانت واضحة في **«جمهورية»** أفلاطون: «تولد الدولة لأن كل فرد منا لا يكفي نفسه بنفسه، وإنما له حاجات عديدة [. . .] وهكذا نعتمد على مساعدة أحد الأفراد من أجل إشباع حاجة معينة، وعلى فرد آخر من أجل حاجة أخرى: والعدد المرتفع لهذه الحاجات يُجَمّع في مكان واحد كثيراً من الأشخاص الذين يتجمعون ليقدموا لأنفسهم المساعدة. وهذا التعايش المشترك هو الذي أعطيناه إسم الدولة [. . .] ألاَ ينبغي أن يوجد فيها المزارع والبَنَّاء والنسَّاج؟ ألَنْ يكون علينا أنْ نضيف إليها أيضاً إسكافياً أو أي شخص آخر يُشْبع بنشاطه حاجات الجسم؟ [. . .] إنّ النواة الأساسية للدولة ستتألف من أربعة أو خمسة أشخاص [. . .] هل يجب على كل واحد منهم أن يُقَدِّم عمله للجماعة كلها؟ هل يجب، على سبيل المثال، على المزارع، الذي يعمل بمفرده، أنْ يتزود بأغذية لأربعة أشخاص ويبذل وقتاً وجهداً مضاعفاً أربع مرات لتقديم القمح ووضعه بتصرف الآخرين بشكل مشترك؟ أم يجب عليه أن يجنب نفسه هذا الهمّ وينتج لنفسه ربع هذه الكمية من القمح فقط في ربع الوقت؟ وأن يستعمل ثلاثة أرباع الوقت الأخرى ليتزود بالسكن واللباس والأحذية؟ وأن لا يتحمل، في سبيل الآخرين، الازعاجات التي تنشأ عن العلاقات الاجتماعية، وإنما يهتم لحسابه الخاص بشؤونه؟». إنّ المجتمع لا يوجد بدون دولة، والدولة هي نظام وقانون، وهما من صفات الطبيعة الانسانية. والمذاهب التي كانت، على غرار مذهب السفسطائي انتيفون (Antiphon) تُؤَسّس المجتمع على الطبيعة والدولة على العقد، هي مذاهب مُتنازع فيها. إنّ المجتمع والدولة سيندمجان بعضهما ببعض ويتداخلان منذ عهد أفلاطون وحتى عهد غيوم دوكام (Guillaume d'Occam). وهذا الأخير سيضع، باسم النزعة الإسمية (Le nominalisme) وضد واقعية القديس توما

الاكويني، مقدمات النزعة الفردية، وسيزود الكائن البشري بحقوق كانت محجوزة حتى ذلك الحين للنظام الطبيعي والاجتماعي.

إلاّ أن مفهوم الجامعة، أو الجامعة العضوية التي يُعَدُّ الانسان مجرد جزء منها، لا يمكن إلاّ أن يبدأ بالتفكك، إنطلاقاً من اللحظة التي يمتلك الفرد فيها سلطة. ويتبع ذلك انبثاق المجتمع لتجمع أفراد متميز بالرغم من وجود علاقات متبادلة. إنّ وحدة المجتمع لم تعُد واقعاً عضوياً بشكل أساسي. وإنما أصبحت واقعاً جماعياً. إنَّ المجتمع كتجمع يجب إذاً بالضرورة أن يفترض مُسْبقاً وجود العقد، أي الصك الذي بواسطته من المناسب الاتحاد في مجتمع، بطريقة إرادية أو حرة. وعليه فإن الشعب يمثل مجموع كل الأفراد. ويجسد كل فرد الحقوق التي يستعملها كل الأفراد والدولة، باسم الجميع، الحقوق التي تستعملها الجماعة.

ومع هوبس تعرض عنصرا مفهوم العقد لاختزال بليغ آخر: فالعلاقة التعاونية، المؤسَّسة على المساواة بين الفاعلين، تختفي لصالح علاقة الخضوع. ويصبح الانسان اجتماعياً بفضل التربية وليس بطبيعته. وحالة الطبيعة هي صراع الكل ضد الكل، إنها سيطرة الأقوى، الذي يؤَمِّن لنفسه بالقوة مزايا وسلطات على كل شيء على حساب الآخرين جميعاً. وبعد فترة وجيزة سيدخل حفظ الحياة والسلامة الشخصية اللتان يفرضهما العقل الطبيعي، في صراع مع «الاتجاه الطبيعي لدى البشر لإيذاء بعضهم بعضاً». إنَّ العقل يتغلب بالنهاية، وسيحول العقد دون حصول الصراعات بضمانه للفرد الوحيد، حقاً مطلقاً على بعض الأشياء. ولكي يكون عقد المجتمع مضموناً، سيخلق عقد السيطرة، أي القبول بالخضوع للدولة، سلطة «تكون فوق الجميع»، وستكون الدولة الضامنة لملكية بعض الأموال، وبقوتها، التي هي قوة الحقوق التي تستعملها الجماعة، ستمنع الشخص الأقوى في الحالة الطبيعية من فرض سيطرته. وهكذا سيتطابق الحق والعقل؛ وستترسخ السيطرة في الحق وفي العقل.

إنّ هوبس لا يؤمن بالنزعة الاجتماعية الأصلية لدى الانسان. فالبحث الأناني عن المزايا وعن السلطة (وهي ظاهرة مرئية منذ بداية العصر البرجوازي) يجعله يستبعد إمكانية وجود حياة اجتماعية من دون خضوع الأفراد

لإرادة عليا تضمهم جميعاً وتسمو عليهم. هكذا تصبح الدولة الشرط الضروري والكافي لوجود المجتمع. ولا يعود بناء السلطة حينئذٍ ممكناً إلاّ بشرط تأسيسها على الإجماع العام لأولئك الذين ينتسبون إلى التجمع، والذين يفوضون فيما بعد ممارستها إلى سلطة خارجية، تصبح بالتالي مستقلة. إنّ التوفيق بين النزعة الفردية والسلطة يتحقق من وجهة النظر الشكلية، لكن القيام بذلك يؤدي لانتزاع السلطة من المجموعات الانسانية، وجعلها وقفاً على الدولة، اللوڤياثان، التي تحمي الحياة والملكية، وتحقق الخير، وتمنع الشر، وتجعل المجتمع البشري أمراً ممكناً. إنّ إرادتها هي القانون الأسمى، وروحها هي السيادة، التي تتطلب الطاعة. إنّ الحكم المطلق الذي تمارسه الدولة على المجتمع يحوّل الواقع الاجتماعي إلى سياسي. وهكذا تأتي السياسة لتأخذ مكانها في قلب المجتمع.

وبعد هوبس، برهن دومون (Dumont ـ 1977) وروزانڤالون (Rosanvallon ـ 1979) وقبلهما كثير غيرهم، منهم ماكفرسون (Macpherson ـ 1962)، كيف أن سيرورة الانفصال هذه عن السياسي تتسارع: لقد أخضع لوك السياسي للاقتصادي وجعل من الملكية الفردية الأساس للمجتمع. إن النظام السياسي لم يَعُد مكان الصدارة: إنه يولد بفضل إجماع المالكين، ويُعَدّ نتاجاً لعمل الأفراد ولامتلاكهم للخيرات الطبيعية. وتأخذ الملكية الخاصة مكان الخضوع، وتُستبدل التسلسلات الاجتماعية بالأفراد الذين يملكون وينتجون. ويصبح الفرد الاقتصادي، مع لوك، مركز العالَم الاجتماعي. وسيذهب ماندڤيل (Mandeville) إلى ما هو أبعد، ويُكْمل هذا التصور للمجتمع ـ الدولة، مُعْطِياً له الأشكال الجذابة لأيديولوجية الحداثة. إنّ للأهواء والعيوب فائدة اجتماعية. وأنانية البشر لا تتغيّر، ومع ذلك فإنّ عيوبهم يمكن أن تكون مفيدة: فبفضل الاقتصاد تتحول المصالح الفردية إلى إنسجام اجتماعي.

إنّ منظومة التصور هذه، التشاؤمية أساساً في موضوع النزعة الاجتماعية الانسانية، سيُكْملها في النهاية الأخلاقيون الاسكتلنديون، وبخاصة آدم سميث، الذي سيستبدل العقد بالسوق بصفته العنصر المُنَظِّم للمجتمع. «فاليد الخفية» المشهورة للسوق التنافسي ستُسَوِّي الخشونة وتحلّ المنازعات وتخلق

الانسجام. و«الانسان الاقتصادي» (l'homo œconomicus) سيجني الفائدة من الأخلاق، ويراقب السياسة باسم قوانين طبيعية مُترسِّخة في العلاقة التي يقيمها الأفراد مع الطبيعة. هكذا ينغرس الاجتماعي في الفردي، حتى من دون اللجوء إلى وهم العقد الأولي للتجمع وعقد الخضوع، التالي له. وسيخضع تحرر البشرية حينئذٍ لتحرر كل وجود خاص. وسيكون للملكية، والقيمة، والعمل الأولوية على الدولة. وستصبح القوانين الاقتصادية قوانين التاريخ. إنّ هذا المفهوم للمجتمع بصفته كلاً، وللدولة بصفتها جزءاً، والذي يحترم قواعد عمل المجموع ويخضع لها، سيجعل التعارضات بين التسلسل والمساواة، وبين الاجتماعي والفردي، باطلة بالنهاية. ومع الفكرة القائلة بأن النظام الاجتماعي يجب أن يُبنى، ثم يُحَسَّن تبعاً لمصلحة كل فرد، بدأت أيضاً بالظهور مقولة الفرد الحديثة التي تطعمت بها أيديولوجية الفردية الحديثة، وكذلك الصيغ العديدة للايديولوجية الاقتصادية.

ويبقى ماركس وإنجلز في هذا الخط، ويُمَثِّلان الوجه الآخر للميدالية نفسها. فالاجتماعي المفقود أو المَخْفيّ ستُعيده إرادة الفاعل العام الذي أصبح، من الآن فصاعداً، سيّد قوانين التاريخ. والأفراد الذين يتمثل هدفهم في السعي وراء الثروة سيمتزجون بانسجام في المجتمع الشيوعي المتصالح مع نفسه بالنهاية. صحيح أن هذا التفسير للانسان بصفته «كياناً وراثياً» للعقل البشري، وبصفته عاملاً يسمح بإقامة مراقبة اجتماعية على الطبيعة وعلى الحياة الاجتماعية، وبصفته ذاتاً واعية تبني تاريخها الخاص، يتعارض مع التفسير الآخر القائل بأن الطبيعة البشرية تتحدد أساساً، في مختلف المراحل التاريخية، بنظام انتاج المجتمعات الموجودة: إنّ النمو التاريخي يصبح إذاً النتاج المحتم للقوانين الاجتماعية. ومع ذلك، فإننا نجد أنفسنا دائماً أمام استقطاب مُعَمَّم للنموذج الفردي وتطبيقه على كل المجتمعات. إنَّ سير التاريخ البشري في خط مستقيم لا يُقرّ بالتأكيد بوجود انقطاع فيه. والطبيعة البشرية ليست نتاج اختيار وقرارات، وإنما هي تعبير عن العلاقات الاجتماعية في الفرد. إنّ الفرد التاريخي الذي يتجه لتحقيق نموذج المجتمع / الفرد، الذي نعتقد أنه سيجهل الانفصال بين السياسة والاقتصاد بصفتهما نشاطين منفصلين، سيحلّ محل الفردية المجردة لنظريات العقد الاجتماعي، وعقلانية الانوار والنفعيّة. والوهم الشيوعي للمجتمع الشامل سيحلّ محل وهم المجتمع المنسجم للفكر

الليبرالي. فمن الأخير ولدت الرأسمالية، ومن الأول ولدت المجتمعات الشمولية.

8 ـ المجتمع السياسي، مجتمع الدولة هو النقيض للمجتمع الطبيعي. وفي «**مقالتان في الحكم**» (Two Treatises of Government) (1690) يُعَرِّف لوك المجتمع السياسي كمجتمع مدني (Gellner، 1991). هنا يتم التحرر من الدين، وتستقل السياسة. لقد لقيت الصيغة نجاحاً، وأصبحت شهيرة بفضل مقالة شهيرة في **الموسوعة** (L'Encyclopédie): «نعني «بالمجتمع المدني» الجسم السياسي الذي يقوم رجال من أمة واحدة، أو دولة واحدة، مدينة أو أي مكان آخر، بتشكيله معاً، وعلاوة على ذلك الروابط السياسية التي توحدهم معاً؛ إنها العلاقات المدنية للناس والروابط التي يقيمها الرجال فيما بينهم باعتبارهم مواضيع للقوانين نفسها، ويشاركون بالحقوق والامتيازات نفسها كل الأعضاء الآخرين في المجتمع نفسه» (Anonyme، 1765 b). وعندما قام الرجال، المتساوون في الطبيعة، بالتخلي عن هذه الحالة، واتحدوا من أجل تأسيس المجتمع، أعدّوا ميثاقاً خضعوا بمقتضاه إلى السلطة التي خلقوها بأنفسهم، وقبلوا، بناء على ذلك، باللامساواة في الحقوق والواجبات، وبالتمييز بين الخير العام والأخلاق الخاصة، وذلك لأن «خلاص النفوس ليس سبب المجتمعات المدنية ولا غايتها» (Anonyme ـ 1765 a). المجتمع المدني باعتباره مجتمعاً سياسياً والمجتمع السياسي باعتباره مجتمعاً متمدناً؟

في «**الحالة المدنية**» (L'Etat civil)، الفصل الثامن من الكتاب الأول **للعقد الاجتماعي** (1762) يؤكد روسو بأنّ: «هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يحدث في الانسان تغيراً ملحوظاً جداً، باستبداله في سلوكه الغريزة بالعدالة. وباعطائه لأفعاله الأخلاق التي كانت تنقصها قبلاً. وحينذاك فقط يعقب صوت الواجب الغريزة الجسدية، والحق الشهية، ويرى الانسان، الذي لم يكن حتى ذلك الحين ينظر إلاّ إلى نفسه، يرى نفسه ملزماً بالتصرف بناء على مبادئ أخرى، وباستشارة عقله قبل الاصغاء لميوله. وإنْ كان الانسان قد حرم نفسه في هذه الحالة من مزايا عدة كان يستمدها من الطبيعة، فإنه يكسب منها مزايا كبيرة أخرى، حيث تتمرس ملكاته وتنمو وتتسع أفكاره،

وتسامى مشاعره وترتقي روحه. وبما أنَّ تجاوزات هذا الوضع الجديد لم تكن تحط غالباً من مقامه إلى دون ما كان عليه في الوضع الذي خرج منه، فإنه يبارك باستمرار اللحظة السعيدة التي انتزعته من الوضع السابق للأبد، وحولته من حيوان أحمق ومحدود إلى كائن عاقل وإنسان».

«لنختزل كل هذا الميزان في عبارات من السهل مقارنتها: إن ما يخسره الانسان من جراء العقد الاجتماعي إنما هو حريته الطبيعية وحقه غير المحدود في كل ما يسعى إليه ويستطيع بلوغه. وما يكسبه، إنما هو الحرية المدنية وملكية كل ما يحوزه. ولكي لا ننخدع في هذه التعويضات، يجب التمييز جيداً بين الحرية الطبيعية، التي ليس لها من حدود إلاّ قوى الفرد، والحرية المدنية، التي تحدها الارادة العامة؛ بين الحيازة التي ليست إلاّ نتيجة لقوة المحتل الأول أو حقه، والملكية التي لا يمكن أن تتأسس إلاّ على صك وضعي».

«وبناء على ما سبق، يمكننا أن نضيف إلى مكتسبات الحالة المدنية، الحرية الاخلاقية التي، وحدها، تجعل الانسان سيد نفسه حقاً؛ لأن غريزة الشهية وحدها هي العبودية، وطاعة القانون الذي ألزمنا نفسنا به هي الحرية».

إنَّ العقد الاجتماعي إذاً هو الذي يسجل ولادة الانسان الفردي، ويربطه بالآخرين، ويكونه في مجتمع، في شكل للتجمع قابل لأن يدافع «بكل القوة المشتركة عن شخص كل مشارك وأمواله، ويحميهما، وبه لا يقوم كل فرد، في الوقت الذي يتحد فيه مع الجميع، إلاّ بطاعة نفسه، ويبقى حراً مثلما كان من قبل» (المرجع السابق). إنَّ بنود الميثاق الاجتماعي، المقبولة والمعترف بها ضمنياً، «تُختزل كلها في بند واحد: الارتهان الكلي لكل مُشارك مع كل حقوقه لكل الجماعة» (المرجع السابق). إنَّ الشعب هو السيد. ومن الارادات الفردية تولد الارادة العامة، التي تسمو على الارادات الفردية، وكذلك على مجموعها. إنها النواة المركزية للنزعة الاجتماعية التي تجد نفسها موجودة في المجتمع والدولة. كيف يمكن حينئذٍ ضمان الحرية الفردية، والاختلاف، إذا كان الإجماع والتطابق مع الارادة العامة أمراً مقدساً لا يُمَسّ؟ يجيب روسو بطريقة مُبهمة: «يقبل المواطن بكل القوانين. حتى بتلك التي تُقَرّ رغماً عنه، وحتى بتلك التي تعاقبه عندما يجرؤ على انتهاك أحدها. إنَّ الارادة الثابتة لكل

أعضاء الدولة هي الارادة العامة: فبواسطتها يكونون مواطنين وأحراراً. وعندما يجري اقتراح قانون في جمعية الشعب، فإن ما يُطلب إليهم ليس بدقة أن يقرّوا الاقتراح أو يرفضوه، وإنما أن يُعلنوا ما إذا كان مطابقاً للارادة العامة، التي هي إرادتهم، أم لا: وعندما يدلي كل منهم بصوته يقول رأيه في هذه المسألة، ومن حساب الأصوات يخرج إعلان الارادة العامة. وعندما يتغلب الرأي المعاكس لرأيي، فهذا يبرهن اني كنت مخدوعاً، وإن ما كنت أعتقد أنه الارادة العامة لم يكن كذلك. ولو كان رأيي الخاص هو الذي تغلب لكنت فعلت شيئاً آخر غير ما كنت أردت. وحينذاك لن أكون حراً. وهذا الأمر يفترض، بحق، أن كل سمات الارادة العامة ما زالت تكمن في التعدد؛ وعندما تكفّ عن أن تكون كذلك لن تكون هناك حرية، مهما كانت الجهة التي ننحاز لها» (المرجع السابق).

إنّ الغموض ـ أو إذا أردنا التناقض ـ بدهي ويشكل مصدراً للعديد من الارتباكات، فكيف يتوصل هذا المجتمع، الذي يُعَدّ في آن واحد، مجتمعاً وسلطة، كياناً اجتماعياً وسياسياً، سابقاً على الفرد ولاحقاً له، يفرض نفسه عليه، ويحيط به من كل جانب ويحقق امكانياته، كيف يتوصل للعيش مع التعدد، مع الاختلافات ومع التمايزات؟ إنّ نزوعه الطبيعي يبقى أساساً في الانسجام الشمولي عبر التكيّف المفرِط. صحيح أن المجتمع المدني عند روسو هو المجتمع المدني ـ المتمدِّن، لكنه يبقى مع ذلك، أساساً، مجتمعاً سياسياً بالرغم من الترددات والتعثّرات العديدة التي تزهر في كتابات المفكر الجنيفي. إنّ تمدن المجتمع وتحرره من الدين، واختزال الاجتماعي في السياسي والسياسي في الدولة، والعقد بصفته أسطورة مؤَسِّسة، والسوق بصفته آلية مؤَسِّسة ومنظِّمة ذاتياً، والاقتصادي بصفته شيئاً مطلوباً بشكل مُسْبق وبنية حاملة، وبصفته عامل تنظيم أساسي للمجتمعات الحديثة، إنّ كل تمثلات المجتمع هذه تحدّد وتيرة صعود البرجوازية وأسلوب الانتاج الرأسمالي. فهي ترافقهما، وتفسرهما، وتعطيهما القوة، وتدعمهما، لكنها بكل بداهة تُهمل السوق الذي ينتج أيضاً وينمي الفوارق بين الطبقات وفقدان التوازن بين النزعات، والاستلابات.

كان هيغل أول من وعى هذا الأمر من مفكري العصر الحديث. لقد

أخذ ثانية، بالتأكيد، الأفكار المركزية لفرجيسون (Ferguson) وميلار (Milar) وسميث (Smith)، وللعديد من غيرهم، لكنه كيفها مع الوضع الجديد. إنّ الأسرة هي الشكل الأكثر بداثية للعلاقات الاجتماعية. وهذه العلاقات تتعمّم، في المجتمع المدني، نتيجة التفاعل بين العمل والإشباع الفردي. إلاّ أنّ المجتمع المدني لا يتوصل إلى تحقيق العام بالرغم من تعميمه للتضامن بين البشر. فالدولة وحدها تستطيع القيام بذلك. والدولة، كتعبير عن الارادة العامة، وكوحدة عميقة للفردي في العام، تقدر وحدها على التغلب على التبعثرات، والتصدعات والانقسامات الجوهرية في حياة المجتمع المدني. وبرأي هيغل، فإنّ العالم الحديث يدمر شروط النزعة الاجتماعية، ويحكم على الجماهير بالقيام بأعمال مُنَفِّرة، وضارة بالصحة، وخطرة. إنّ الكفاءات والبراعات الشخصية لم تعُد تؤخذ بالحسبان. والمصانع تقيم وجودها على بؤس الجماهير الواسعة. واللامساواة تتجذر، ويصبح من المتعذر التغلب عليها في هذا السياق. لقد تحطمت الارادات، وزمجرت الانتفاضة والكراهية. واليد القوية للدولة وحدها تستطيع ترويض هذا «الحيوان المتوحش». إنَّ المجتمع المدني بحاجة إلى هذه المساعدة، لأنَّ ثرواته لا تكفي لتسديد «الضرائب المفرطة المترتبة على العامة» التي زاد البؤس من انتشارها. إنّ الدولة البيروقراطية قادرة على مراقبة الحركات العنيفة، العمياء، المدمِّرة للمجتمع المدني، أي بعبارة أخرى الصراع بين الطبقات، وتفوق المدينة على الأرياف، والتوترات الدولية. فليس الاقتصاد هو الذي يحقق السياسة، وإنما السياسة هي التي تجعل الاقتصادي ممكناً. هكذا يعطي هيغل ثانية استقلالاً نسبياً في الوظائف للمجتمع المدني، ويعترف له بقوة عمياء، لكنه يخضعه للدولة. ومن دون تدخل الدولة، لا يستطيع المجتمع المدني، وهو النظام الذي يهيكل الحاجات الاجتماعية ـ الاقتصادية، أبداً بلوغ وحدة الخاص والعام. وهكذا يولد مفهوم الدولة البيروقراطية الحديثة، المنظِّمة والضابطة العليا لحياة المجتمعات الحديثة.

ويستنبط ماركس أيضاً من هيغل كل مفهومه للمجتمع، في الوقت الذي يمركز فيه، بشكل أخص، تحليلاته على الصراع العدائي بين المجتمع المدني والدولة، وعلى عدم التوافق الذي يعاني منه الانسان في ضميره وحياته الواقعية بين شرط وجوده الاجتماعي ووضعه كفرد خاص، خُفِّضَ للقيام بدورٍ وسيط

تحت رحمة سلطة بعيدة وغير ملموسة. ومثل روسو قبله، وكذلك توكوفيل، يشير ماركس، ولو بعبارات مختلفة، إلى صعوبة التوفيق بين صفة العضوية في المجتمع المدني وصفة المواطن. لكنه يسير إلى ما هو أبعد من ذلك. فالمجتمع المدني يبقى ميدان الأنانية. «وحرب الجميع ضد الجميع»، ودائرة التجزئة والاستلاب، والتمايز، والهويات المنفصلة والمتميزة، والمصالح الخاصة والأهواء الأنانية. وعلى الدولة، لكي تفرض نفسها كحياة حقيقية، أن تدمّر هذه العناصر المؤلِّفة للمجتمع المدني، وأن تؤكد نفسها بالتالي ضد الفرضيات المُسْبَقة وشروط وجودها الخاص. إنّ صراعات الطبقات لم يتم تجاوزها، بل برزت طبقات أخرى، وشروط قمع أخرى، وأشكال جديدة للصراع. لقد إنقسم المجتمع إلى معسكرين كبيرين يُعارض كل منهما الآخر: البرجوازية والبروليتاريا. وزادت الفوارق الاجتماعية بين البشر. ووجد هؤلاء أنفسهم، بعد انخراطهم في الانتاج الاجتماعي، متورطين في نماذج لعلاقات مستقلة عن إرادتهم. هذه العلاقات الانتاجية، المترابطة دائماً مع مرحلة محدَّدة من نمو الوسائل المادية للانتاج، هي بالضبط التي تكوِّن البنية الاقتصادية للمجتمع، والتي ترتكز عليها البنى الفوقية السياسية والدينية والثقافية، والتي تحدد كل السيرورات الاجتماعية.

ويميز نظام الانتاج كل المجتمعات: المجتمعات القديمة، والمجتمعات الاقطاعية، والمجتمعات البرجوازية. ويخضع التطور الاجتماعي للتناقض بين القوى المادية للانتاج وعلاقات الانتاج، بين التكنولوجيا والطبقات الاجتماعية. والتغيير الجذري لنظام الانتاج هو وحده الذي سيُوَحِّد المجتمع، ويجعله شفافاً ويحقق العمومية. وهذا التصور للواقع الاجتماعي، الذي تأسس على نقد النموذج السميثي ـ الهيغلي، يُرجع تجاوز التناقض إلى قدوم المجتمع الشيوعي الذي ستتحقق فيه، أخيراً، النزعتان الفردية والاجتماعية. ولكن ما هو الأمر المتناقض فعلياً في هذا المنظور؟ الواقع أم الأحكام التي تنصب عليه؟ هل من المقبول افتراض وجود تناقضات في الواقع، وتصوره كواقع متناقض؟ والصراعات هل هي تناقضات أم تعارضات؟ مهما تكن الإجابات على هذه الأسئلة، فإن أمراً واقعاً يبقى مُثبتاً. وهو أننا سنصل، من خلال تفسير الصراعات الاجتماعية بعبارات التناقضات الديالكتيكية، إلى إعطاء غاية للتاريخ، ومعنى لتصوّر المجتمع المُفتَرَض. إنّ تاريخ المجتمع يصبح حينئذٍ

سيرورة تجري وفقاً لاتجاه يمكن، في الواقع، التنبؤ بغايته الأخيرة: وهذه السيرورة فُهِمَت ككل يتضمن وجود علاقة بين المتعارضين ـ المتنافسين، علاقة تتجه لأن تصبح تطابقاً وتماثلاً. إنه المجتمع بصفته كلاً، بصفته حاملاً لغايات، وبالتالي كتقدم.

إنّ المجتمع البرجوازي يمثل قفزة نوعية بالنسبة للمجتمع الاقطاعي، مثلما سيُمثل المجتمع الشيوعي قفزة نوعية بالنسبة للمجتمع البرجوازي وأسلوبه في الانتاج الرأسمالي، لأن كل تناقضات العلاقات الاجتماعية البرجوازية، في هذا المجتمع، ستتلاشى. وأشكال الاستلاب ستلغى، وسيتحقق للأبد انسجام البشر فيما بينهم، وانسجامهم مع الطبيعة. إنّ هذا التصور للمجتمع، الذي يستند على مقولة «الكل»، وعلى العلاقة الإلزامية بين الأجزاء والكل، والذي ينقل معه رؤية غائية، ومفهوماً خطياً، بشكل أساسي، للتقدم والنمو، وللتاريخ بصفته تاريخاً اجتماعياً لانعتاق الفرد والبشرية، إنّ هذا التصور المطبوع بنزعة تنبؤية أخروية وبفلسفة للتاريخ، هو تصور كاشف بالتأكيد لعصرٍ معين، ولمعتقداته وآماله، لكنه لا يقول شيئاً كبيراً عن الطبيعة الحقيقية للمجتمع، وعن ماهية المجتمعات، وما يمكن أن تكون عليه.

9 ـ بخطٍ موازٍ لهذا التصور للمجتمع ظهر تصوّر آخر يُمثّل المجتمع كنظام، وسلام، وعقل. وكان يعارض صراحة التصور الآخر، تصور وجود حالة طبيعية ثقيلة بمظاهر العنف، وحاملة للاضطراب، ومصنوعة من مشاعر وانفعالات غير قابلة للمراقبة. وحتى منافسي روسو المحدثين، الذين درسوا النظام التعسفي والاصطناعي، المناقض للمساواة ولمشاعية الحالة الطبيعية، كانوا يتصوّرون الانتقال من الحالة الأولى إلى الأخرى كأمر لا بد منه، وإيجابي أساساً. وهكذا تبلور تصور المجتمع، خلال القرن التاسع عشر، كمظلة للمعايير والقيم، ورحم للمبادلات والعلاقات، ومبدأ موحِّد لمجموعة عناصر متباينة ومتناقضة. وولّد هذا التصور أيضاً تفكيراً ذاتياً وتحليلاً ذاتياً خاصاً به: إنه علم الاجتماع، كعلم للمجتمع، وفرع علمي يدرس الأفكار والتصورات الخاصة بالعلاقات الاجتماعية، وتصورات المجتمع، وأشكاله الخارجية الانثروبولوجية ـ أي الثقافات ـ وأشكاله الخارجية التاريخية، أي الحضارات.

ويكتسب المجتمع، على ما يبدو، استقلالاً وخصوصية تزيد النزعة الصناعية من حدّته وشدّته. ويصبح المجتمع، بصفته كياناً متميزاً عن الأفراد، ومهيمناً على البشر، تعبيراً شائعاً، إنْ لم نقل مبتذلاً. ولهذا السبب، يجري التساؤل عن القضايا المتعلقة بأصوله، وسيره، وطرق الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وعن منطق المراحل الانتقالية، وعن وحدة أو تعددية المجتمع أو المجتمعات. إن التطورية، التي صاغها داروين ونقلها سبنسر إلى العالم الاجتماعي، تصبح القانون العام للمجتمع. فمن غير المُمَيَّز إلى المُمَيِّز، ومن التبعثر إلى الوحدة، يكمن الاتجاه العام للتطور في التمايز والتكامل. إن فلسفة التقدم هي النتيجة الطبيعية الجليّة لنظرية التطور هذه. وفكرة المجتمع ستغرز جذورها في هذه الثقافة. وسيكون مفهوم «المؤسّسة» و«الوظيفة» هيكل مفاهيم التكامل والتفكك، والتباين والمساواة، وتقسيم العمل والتبادل. فليس هناك مجال إذاً للاندهاش من الأهمية التي تعطيها العلوم الاجتماعية للنماذج المعيارية، والمؤسسات، وبخاصة السياسية والقانونية منها، وكذلك لأجهزة التكامل التي تؤَمّن عملية إعادة الانتاج والمراقبة الاجتماعيتين. إنّ الدولة، والحكومة، والبرلمان، والإدارة، والثقافة، والكنيسة، والسياسة، والصناعة، والإقتصاد، والنقابات والأحزاب تغطي، على ما يبدو، وتستنفد هذا التصور للمجتمع بصفته كلاً.

وتتفرع عمّا سُمّي «عصر المجتمع» نظريات مشهورة حول التنظيم الاجتماعي باعتباره نتاجاً طبيعياً للتاريخ. والأكثر شهرة وتردداً من بينها هي بالتأكيد نظرية البطريركية (Patriarcat) التي تؤسس، كما نعلم، التنظيم الاجتماعي على الاسرة التي تنتسب إلى الأب. فمن الاتحاد الزواجي الاحادي، المكوِّن للأُسرة البدائية، ستتشكل العشيرة، والقبيلة، والمدينة، والأمم، من خلال زيادات متتالية متحدة المركز. وتستخدم الأسطورة المؤسِّسة للأسرة بصفتها خلية بدائية، أيضاً، في هذه الحالة، في تعزيز التصنيف النموذجي الاجتماعي الذي يجعل من الأُسرة الشكل الاجتماعي الأكثر بدائية، وغير القابل، بالتالي، للاختزال. إن المجتمع يصبح إتحاداً والتقاء بين الأُسر؛ وصلة القرابة هي رابطة الجماعة؛ والقبيلة أُدرِكَت، أحياناً بفضل أوهام معقدة جداً، كاتحاد قائم على صلة الدم. أما التحول الاجتماعي الكبير الذي يحدد تأسيس السلطة السياسية والدولة فسيتم بفضل إقامة وحدة

الدم، في البدء، ثم وحدة الدور السياسي فيما بعد. وإذا إعتبرنا أن الدولة هي النتاج الأخير لاتحاد أُسر بطريركية مستقلة؛ وإذا كانت الرابطة الاجتماعية البدائية تتمثل في رابطة الدم التي تثبت وحدها تشكُّل الجماعات؛ وإذا كان من الواجب اعتبار التطور البشري كتعاقب لأشكال إجتماعية تقوم على صلات قرابة، فإنه يبدو من الصعب إيجاد تفسير تاريخي لتشكّل أغلبية جماعات الدول الموجودة اليوم. ومقابل النظرية البطريركية، التي كان هنري جيمس سيمنر مين (H.J.S. Maine) ممثلها الأبرز، سيطرح جوهان جاكوب باشوفن (J.J.Bachofen) نظريته المشهورة جداً، نظرية حكم النساء (La gynécocratie) القائلة بأن المبدأ المُلهم للشعوب البدائية الأكثر قدماً يكمن في مفهوم ديني أنثوي بشكل واضح. إنّ عبادة الأم، التي تندمج مع عبادة أصل الطاقة الحيوية ومصدرها، تتيح المجال لنظام الأمومة (matriarcat)، الذي يُفهم كسيطرة للمرأة وللعقلية الأنثوية. وقد نتجت القيمة الاجتماعية «لحكم النساء»، برأي باشوفن، عن كون أن المرأة عفوية، وخالقة للحياة والمشاعر والأهواء واللاعقلانية، في حين أن الرجل يمثل الروحانية والعقلانية والتخطيطية والتجريد والإرادة الدوغمائية. لقد كان نجاح نظرية الباحث السويسري عظيماً. وقد استخدمها بغزارة حتى أوسوالد سبنجلر وقبله أيضاً باحثون أكثر تعقّلاً وأقل عرضة للنقاش، من أمثال ماكلينان (McLennan) ومورغان (Morgan). وكان هذان الأخيران هما اللذان دعما، بالضبط، الفكرة القائلة بوجود المرأة الأم في أصل المجتمع.

إذا سَلَّمنا بأن الغريزة الجنسية والانجاب هما قطبا الحياة الأخلاقية في العالم البدائي اللذان لا يمكن الاحاطة بهما، فإنّ رِفعة المرأة تبدو حينئذٍ غير قابلة للنقاش. والبراهين على مثلِ هذا الزعم سيجلبها النسب الأمومي، وتعدد الأزواج والأساطير. وفي هذا الأثَر، نضيف أنّ الحياة الاجتماعية البدائية لا يمكن أن تُدْرَك إلاّ من خلال شكل الجماعات الأمومية المتحدة برابطة الدم. ولقد كان لويس هنري مورغان هو بالضبط الذي عثر في مصطلحات نظم القرابة على منطق إنتاج المجتمعات، وذلك بعد أن درس نظم القرابة لدى عدة قبائل هندية وحلّل أهمية العوامل التكنولوجية والاقتصادية في تطور المجتمع، وكذلك العلاقات بين أساليب الانتاج، وأنظمة القرابة والوعي الاجتماعي. ففي مرحلة أولى، كانت قرابة الدم تطبع بعمق التنظيم الاجتماعي وتهيمن على

إنتاج الانسان نفسه؛ وفيما بعد، حوّل تفوق وسائل البقاء المجتمعات القديمة، القائمة على روابط الدم، إلى مجتمعات تختصرها الدولة، ولم تعُد الوحدات المكوِّنة لها تتمثل في المجموعات المتحدة بعنصر الدم، وإنما في الوحدات المحلية. وهاتان المرحلتان ستُنتجان في ثلاثة أشكال رئيسة، تميز ثلاثة مراحل متميزة: العصر الوحشي، وعصر البربريات، وعصر الحضارة. وقد عرفت كل مرحلة من هذه المراحل ثلاث درجات: دنيا ووسطى وعليا. ويعتبر مورغان التطور الاجتماعي في العصرين الوحشي والبربري تطوراً للأُسرة، انتشرت إنطلاقاً منه أشكال اجتماعية أخرى أكثر تعقيداً، مثل العشيرة والقبيلة. وهذا لأن التجارة الجنسية في الأصل كانت تسود بلا قواعد ولا حدود. إنّ الأسرة المتحدة بعنصر الدم، والتي تتمايز المجموعات الأمومية فيها تبعاً للأجيال، تمثّل تقدماً، لأنها تستبعد من التجارة الجنسية العلاقات بين الوالدين والأبناء. ومثل هذه القاعدة تقود إلى الأُسرة البينالية (Punaluenne) التي مدّت المنع إلى الإخوة. وقاد هذا التقسيم الداخلي الأول ببطء إلى تشكيلات اجتماعية لاحقة، من بينها الأسرة السندياسمية (Syndiasmique) التي تضمنت حدوث تعديل في الاتحادات بين مجموعة وأخرى والتي كان الزواج الالزامي بين أفراد القبيلة نفسها قد جعله قبلاً أكثر صعوبة. وقد أدى شكل الأسرة هذا بدوره إلى الزواج الأحادي، الذي يمنع العلاقات الجنسية بين عدة شركاء، ويعطي قيمة خاصة للمرأة، ويُعَدّ الأصل للأسرة البطريركية (الأبوية). ومن الأُسر البطريركية يتم الانتقال فيما بعد إلى أشكال معقدة، وإلى الدولة، الأكثر تعقيداً من بين كل الأشكال.

وحسب هذه النظرية التي لاقت نجاحاً كبيراً لدى الباحثين الماركسيين (Terray، 1969) تبقى قرابة الدم عاملاً أساسياً في شرح التطور الاجتماعي وأشكال المجتمع. فالأسرة، والعشيرة، والأخوية، والقبيلة هي، حسب صيغة إنجلز، مجموعات ذات درجات مختلفة من قرابة الدم، ومقدمات ضرورية لكل الأشكال الإجتماعية المتعاقبة الأكثر تعقيداً، كالدولة على سبيل المثال. إن من الصعب، على ما يبدو، الدفاع عن الفكرة القائلة بأن تاريخ التطور الإجتماعي يمكن أن يُحَدَّد أساساً بعامل أو سبب واحد، وهذا بالرغم من أن علم الاجتماع الحيوي يُنَقّب اليوم من جديد في هذا الميدان عن أنواع الانتقاء المتماثل (Kin Selection).

إنّ الحكمة تنصح بعدم الدمج بين قرابة الدم والإتحاد، وبين علم الأنساب وقوانين القرابة، وبعدم إقامة تماثلات شكلية آلية بين الخواص البيولوجية والخواص الاجتماعية، وبين أشكال القرابة وأشكال التنظيم الاجتماعي. إننا نعلم أن الجينوم (Le génome) يسمح فقط بتكوين مضامين إدراكية، ولا يحددها كلياً، ومن هنا تنبع قابلية الثقافات للتغيّر، وتنوع المنظمات الاجتماعية، والتكامل بين الفطري والمكتسب وبخاصة التغيرات في نظم التوقع. ونعلم أيضاً أن المجتمع هو شكل التنظيم الذي يجب فيه على الأفراد (من حيوانات وبشر) أن يعطوا لأنفسهم وسائل العيش والإنتاج وإعادة الإنتاج؛ وأن الفردية، بالتالي، لا يمكن التفكير بها إلاّ عبر النزعة الاجتماعية؛ وأن هناك إستمرارية بين الطبيعة والثقافة، بين البيولوجيا وعلم الاجتماع. وبعبارات أخرى، فإن المجتمع، على سبيل المجاز، هو مجموع التسلسلات، والقواعد، والمحظورات، والتأصيلات الاقليمية، والأدوار، والحركيّات، والتفاوتات، والتعاونات والصراعات، أي الإطار، أو أيضاً مجموع المجاميع التي تسمح «بحياة الحياة».

10 ـ تحت تأثير التطورية أو الخطب البيولوجية، رأينا لأمد طويل المجتمعات ككيانات وأجسام عضوية تنمو في الزمن. إنَّ التصنيفات النموذجية والدراسات الفينومينولوجية للمجتمعات، القائمة على التعاقب التاريخي أو على خاصة مميِّزة، لا تُعَدّ ولا تُحصى. فمن ماركس إلى سبنسر إلى غورفيتش لجأت التصنيفات إلى التنظيم الاقتصادي وعلاقات الانتاج، إلى الصناعة والنزعة العسكرية، إلى نظام الاقتصاد الموجّه والتكنو ـ بيروقراطية، إلى التخطيط المركزي الجماعي أو إلى التخطيط التعددي اللامركزي. كما تحدثت تصنيفات أخرى عن مجتمعات ديونيسية (Dionysiaques) (تُعبِّر في الفن عن المظاهر المأساوية والعبثية للوجود) ومجتمعات أبولونية (Apolliniennes) (تهتم بالكمال الشكلي والتشكيلي) أو أيضاً بالمجتمعات الريفية والحضرية، وهكذا دواليك. إنّ قائمة هذه التصنيفات والدراسات الفينومينولوجية للمجتمعات طويلة. وهي تقوم بمهام تصنيفية لا نزاع في فائدتها العملية. ومع ذلك فإن مساهمتها، من وجهة النظر الادراكية، تُعَدُّ ضئيلة. فهي تكشف على الأكثر عن التصوّر الذي يكوّنه مجتمع عن نفسه وفي علاقاته مع الآخرين، في لحظة تاريخية معينة. ومن وجهة النظر هذه، يبدو التصنيف المتعلق

بالمجتمعات البدائية والأشكال المختلفة للمجتمعات الحديثة نموذجياً.

تتميز المجتمعات البدائية بتكنولوجيا بدائية نسبياً، وبالتالي بسيطة، سواء على المستوى النظري أم على المستوى العملي. فهي تجهل الكتابة، وتعرف المبادلات العَرَضية والمُجَزَّأة، وتكون صغيرة وضيقة، ومجرَّدة من تنظيم للدولة، ومزودة أحياناً بمؤسسات إجتماعية بدائية. إنَّ النمو الإقتصادي غيرَ موجود، والتحولات الثقافية غائبة، والسكونية والجمودية جلِيَّتان، والكفاية الذاتية على مستوى مواد البقاء مؤمَّنة، وحسّ الهوية الاجتماعية واضح جداً. وبعكس مجتمعات الصناعة والعلم والتكنولوجيا، المتميزة بوجود الطبقات واللامساواة والجدال الاجتماعي والاحداث التاريخية، ستكون المجتمعات البدائية بلا تاريخ، ومتكاملة بقوة، ومحترمة للإجماع وللمراتب القائمة. إلاَّ أنَّ هذه المجتمعات كانت عبارة عن قوالب مكرَّرة بلا أساس. لقد كان الباحثون المعاصرون الذين أعدُّوا نماذج ثقافية مرتبطة بالمجتمعات البدائية (الصيادون ـ القطّافون، المزارعون، الخ) مقتنعين بأن هذه الخصائص قليلة الفائدة. فالمجتمعات البدائية كانت مُزَوَّدة بآليات إجتماعية بارعة وكاملة إلى حد كبير بحيث كانت إحتمالات التشغيل مضبوطة فيها على نحو وقائي. لقد برهن ساهلين (Sahlins) (1972؛ 1976 a-b) على أن الاقتصاد البدائي يجب أنْ يُعَرَّف بعبارات مجتمع الوفرة؛ وحتى على مستوى الانتاج، رُفِضَت الفعالية المادية لصالح العلاقات ذات الدلالة بين الأشخاص والمواد، أي باسم نيّة ثقافية. ولهذا السبب فإن المجتمعات البدائية لا يمكن أن تُفْهم من خلال اللجوء إلى مخططات غريبة عنها، وإنما من خلال اللجوء حصراً للأسباب الرمزية، والمعاني المحتواة في منظوماتها المؤَسَّسية. في هذه المجتمعات المُسَمَّاة بالبدائية لا يكون النظام الاجتماعي مكتسَباً أبداً بصفة نهائية، وإنما يكون مُهَدَّداً باعادة توازن دائم. ويكفي التفكير بطقوس الإنعكاس الاجتماعي التي زُوِّدت بها كثير من المجتمعات البدائية. إن ماكس غلوكمان (M.Gluckman) (1963، 1965)، الذي حلّل بالتفصيل قبيلة الزوازي في افريقيا الجنوبية الشرقية، برهن أنه حتى في المجتمع المزود بسلطة قوية وقمعية نجد مجموعات من الممارسات المقننة التي تسمح برفض السلطة، ونوعاً من التهديم المراقب من قِبل النظام القائم، أو إذا أردنا إمكانية محسوبة لإعادة التوازن لنظام الأشياء. أما بيار كلاستر (P.Clastres)، مُنَظِّر المجتمع

ضد الدولة (1974؛ 1980) الذي درس قبائل غواراني (Guarani) وغواياكي (Guayaki) الهندية، وهي قبائل صيادي رُحَّل كانت تعيش في باراغواي، فذهب أيضاً إلى ما هو أبعد بكثير. فهو يرى أن المجتمعات البدائية لا يمكن أن تُمَيَّز إلاّ على أساس وجود سلطة قمعية أو غير قمعية. «إنه اختزال جذري، لأن التاريخ لا يعرض لنا، في الواقع، إلاّ نموذجين للمجتمعات لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر إطلاقاً. إنهما صنفان كبيران يجمع كل منهما في ذاته مجتمعات تشترك، بغض النظر عن اختلافاتها، بشيء ما أساسي. فهناك من جهة أولى المجتمعات البدائية أو المجتمعات التي لا دولة فيها، ومن جهة أخرى المجتمعات التي يوجد فيها دول. إن وجود أو غياب تشكيلة الدولة (القابلة لأن تأخذ أشكالاً عديدة) هو الذي يعيِّن لكل مجتمع مكانه المنطقي، ويرسم خط انقطاع لا ينعكس بين المجتمعات. وظهور الدولة هو الذي قام بإجراء التقسيم التصنيفي الكبير بين البرابرة والمتحضِّرين، وسجَّل الانقطاع الذي لا يُمحى والذي تغير، فيما وراءه، كل شيء، لأن «الزمن» يصبح «تاريخاً» (1974، ص: 170).

إن المجتمعات التي لا وجود لدولة فيها ستكون هي الأكثر شيوعاً في المجتمعات الهندية الامريكية. فالرئيس ليس شيئاً آخر غير مرشد، إنه ذاك الذي يمتلك الكلمة ويدل على الاتجاه العميق للعمل أو الذي يشد العزم ويشجع. إنه ليس صاحب سلطة استبدادية، قمعية. وهو لا يجبر الآخرين على العمل بمقدار يفوق ما يتطلبه إشباع الحاجات الفورية. ولا يراكم ولا يمتلك خيرات خاصة. في هذه المجتمعات، لا يوجد إنقسام بين من يمسكون السلطة ومن يخضعون لها؛ وعلاقة السيطرة التي تسبق الاستغلال الاقتصادي وتؤسِّسه هي هنا غير موجودة.

إنّ الشروط المادية للوجود ليست هي إذاً التي تثير التحول الكبير في التنظيم الاجتماعي والسياسي؛ بل إن السلطة القمعية، أو الدولة، هي بالأحرى التي تخلق علاقات الاستغلال، والاستلاب، وإنقسام الطبقات، والتسلسل بين المسيطِرين والمُسَيْطَر عليهم. لماذا انتقلت بعض المجتمعات من السلطة غير القمعية إلى السلطة القمعية، ومن وضع كانت الدولة فيه مستحيلة إلى وضع آخر تكون فيه ممكنة؟ إنّ كلاستر (المرجع السابق، ص: 174 ـ 175)،

وإتنولوجيين آخرين قبله أيضاً، يشيرون لاستحالة تحويل النفوذ إلى سلطة، والمواهب الخطابية، والمهارات، والقدرة على التنسيق والصفات التقنية إلى خصوصيات فريدة تشكل أُسساً لسلطة منفصلة، ومستقلة في حدّ ذاتها. «إنّ الرئيس في خدمة المجتمع، إنّه المجتمع نفسه ـ المكان الحقيقي للسلطة ـ الذي يمارس بصفته تلك سلطته على الرئيس. لهذا السبب من المستحيل على الرئيس أن يقلب هذه العلاقة لفائدته، ويضع المجتمع في خدمته، ويمارس على القبيلة ما يُسمّى بالسلطة: إنَّ المجتمع البدائي لن يسمح أبداً بأن يتحول رئيسه إلى مستبد» (المرجع السابق ـ ص: 176). «لأن الخاصة الاساسية (أي التي تمس الجوهر) للمجتمع البدائي، إنما هي ممارسة سلطة مطلقة وكاملة على كل ما يؤلفه، ومنع استقلال أي مجموعة جزئية من المجموعات المكوِّنة له، والحفاظ على كل الحركات الداخلية، الواعية وغير الواعية، التي تغذّي الحياة الاجتماعية، ضمن الحدود والاتجاهات التي يريدها المجتمع. وتُعَبِّر القبيلة (وبواسطة العنف إنْ لزم الأمر) عن إرادتها بالحفاظ على هذا النظام الاجتماعي البدائي من خلال منع إنبثاق سلطة سياسية فردية، ومركزية ومنفصلة. إنه إذاً مجتمع لا ينجو منه أي شيء، ولا يدع شيئاً خارج نطاقه، لأن كل مخارجه تكون مقفلة. مجتمع يجب عليه، بالنتيجة، وبشكل أبدي، أن يعيد إنتاج نفسه من دون أن يضرّ به أي شيء جوهري عبر الزمن» (المرجع السابق ـ ص: 180 ـ 181).

هل هي رؤية مثالية لمجتمع بدون قمع ولا عنف، بدون سيطرة ولا استغلال؟ إنّ مجموعة أشكال السلطة واسعة للغاية. فهناك مجتمعات ذات سلطة قمعية قليلاً وأخرى تعرف أشكال سيطرة قمعية جداً. والفروق الموجودة بين مجتمعات الفيجيني (Fuegini) والشيبوايان (Chipewayan)، والاوجيبوا (Ojibwa) والماريكوبا (Maricopa) ومجتمعات الناتشيز (Natchez)، والبوهاتان (Powhatan) والاينكا (Inca) معروفة، كما هي، من جهة أخرى، الفروق بين الكواكيوتل (Kwakiutl) في كولومبيا البريطانية السابقة والزوني (Zuni) في الأريزونا. وقد برهن واشتيل (Wachtel)، من جهته، في بحث نموذجي (1971) كان له، من جهة أخرى، صلات مشتركة مع دراسات عن افريقيا (Gluckman، 1956؛ 1962)، وبنفاذ بصر، أن السيطرة السياسية يمكن أن تُبقي جيداً على التنظيم الاجتماعي للجماعات، تنظيم الأيلو (L'ayllu) في

أمبراطورية الإينكا (Inca) وتثير، مع ذلك، تحولاً عميقاً في الانتاج وفي المبادلات، ستنتج عنه حتماً علاقات تبعية وثيقة جداً. وفي حالة الاينكا، تمَّ الحفاظ على هذه العلاقات وضمانها من خلال قوة الجنود المستعمِرين الميتيما (Les mitima)، المتمركزين في الأيلو، ومن خلال الخدّام الوراثيين الإيانا (Yana)، المرتبطين برؤساء لمدى الحياة. ونعلم أيضاً أن العنف وعدم المساواة كانا غائبين في هذه المجتمعات. ويكفي التفكير بعدم المساواة بين الرجال والنساء، بين البالغين والشباب، بين الأقوياء والضعفاء. إنّ ما أراد كلاستر الاشارة إليه، إنما هو وجود مجتمعات يُشَكِّل فيها القمع والسلطة جزءاً لا يَتجزأ من النشاط الاجتماعي، ومجتمعات أخرى أُبعِدَ فيها هذان العنصران من هذا النشاط وتكوّنا بشكل مستقل خارج إطار النزعة الاجتماعية وفوقها. لقد كان هدف الطقوس الاحتفالية يتمثل بدقة في تثبيت علامات المجتمع على جسم الشباب بطريقة لا تُمحى، وتحويلها إلى ذاكرة مُجَسَّدة، «لأن القانون الذي يؤَسّس الحياة الاجتماعية للقبيلة، لا يُفترض بأحد نسيانه... إنّه القانون الذي تعلَّم البدائيون معرفته في العذاب، قانون المجتمع البدائي الذي يقول لكل شخص: **إنك لا تساوي أقل من أي شخص آخر، ولا أكثر من أي شخص آخر**. إنّ القانون، المُسَجَّل على الأجسام، ينص على رفض المجتمع البدائي للتعرض لخطر الانقسام، ولخطر سلطة منفصلة عن نفسها، سلطة مُتخلِّصة منه. إنّ القانون البدائي، الذي يُعَلِّم بقسوة، هو منع لعدم المساواة التي سيتذكرها كل فرد. إنه، بعد أن كان جوهراً للمجموعة، سيجعل من نفسه جوهراً للفرد، وإرادة شخصية بانجاز القانون» (1974، ص: 158 ـ 159).

متى وكيف، من خلال المزج بين حدٍ أقصى من سلطة شرعية وحدٍ أدنى من سلطة قمعية، يمكن أن يكون هناك سلطة سياسية مندمجة مع الاجتماعي، ولا تكون خارج المجتمع وفوقه؟ يرى كلاستر أنّ مفتاح العقد يتكوَّن من خلال مقولة الدَيْن. فالدَيْن، «إشارة السلطة وحقيقتها»، يخترق الميدان السياسي من أقصاه إلى أقصاه، وهو ماثل في الاجتماعي بصفته تلك... وإذا كانت علاقة الدَيْن قد انتقلت من المنطقة إلى المجتمع، فذلك لأن هذا الأخير بقي غير مقسم، ولأن السلطة تبقى مرتدة على الجسم الاجتماعي المنسجم. وإذا اتجه الدَيْن، بالعكس، من المجتمع إلى المقاطعة،

فذلك لأن السلطة انفصلت عن المجتمع لكي تتركز في أيدي الرئيس، ولأن وجود المجتمع، الذي أصبح من الآن فصاعداً متنافراً، يتضمن الانقسام إلى مسيطرين ومسيطَرٍ عليهم. . . إلاّ أن هذا الانقطاع يحدث عندما يوجد انقلاب في اتجاه الدَيْن، عندما تحوّل المؤَسَّسة لفائدتها علاقة السلطة لكي تعيدها إلى المجتمع، المُقَسَّم منذ ذلك الحين بين قاعدة وقمة يصعد نحوها باستمرار، ومن خلال أنواع الغرامة، الاعتراف الأبدي بالدَيْن. ويُجْري الانقطاع في اتجاه انتقال الدَيْن بين المجتمعات تقسيماً لا يمكن التفكير به في حال الاستمرارية: فلا وجود لنمو تدريجي، ولا وجود لشكل إجتماعي وسيط بين المجتمع غير المُقَسَّم والمجتمع المُقَسَّم. إنّ مفهوم التاريخ بصفته استمراراً لتشكيلات اجتماعية تُوَلِّد بعضها بعضاً بطريقة آلية يمنع نفسه، في تعاميه عن واقع الانقطاع والانفصال الكثيف، من ربط القضايا الحقيقية (1980).

لماذا يحدث هذا الانقطاع؟ ومتى يحدث؟ يجب البحث عن الجواب في طبيعة النظم الاجتماعية الحيوية للمجتمعات البشرية، غير القابلة للمراقبة كلياً، وبشكل مكثف، وبدون بواقي. «هناك مدّ» «يبدو أن [المجتمع] لا يستطيع أن يفرض عليه إلاّ «ترميزاً» ناقصاً: الأمر يتعلق بميدان ديموغرافي، ميدان تحكمه قواعد ثقافية، وقوانين طبيعية أيضاً، مجال انتشار لحياة منغرسة في الاجتماعي وفي البيولوجي في آن واحد، ومكان «لآلة» تعمل ربما وفق ميكانيك خاص، وستكون، فيما بعد، خارج نطاق التأثير الاجتماعي. . . ومن المحتمل جداً بالفعل أنْ يكمن الشرط الأساسي لوجود المجتمع في الضعف النسبي لقامته الديموغرافية. والأشياء لا يمكنها أن تعمل وفق النموذج البدائي إلاّ إذا كان الناس قليلي العدد. وبعبارة أخرى، فإن المجتمع لكي يكون بدائياً يجب أن يكون صغيراً بعدده [. . .] وهذه الذرية في العالم القبلي هي، بالتأكيد، وسيلة فعالة لمنع تكوين مجموعات اجتماعية سياسية تدمج المجموعات المحلية، ووسيلة لمنع انبثاق الدولة التي تُعدّ، في جوهرها، مُوَحِّدةً» (1974، ص: 181).

ولكي نختم حديثنا في هذه النقطة يمكن أنْ نقول أنّ كل المجتمعات تمتلك نظماً للتنظيم الذاتي والتوازن. وفي بعض المجتمعات، تُشَكِّل هذه النظم جزءاً من الاجتماعي؛ وفي بعضها الآخر، يتحدّد موقعها بشكل منفصل

وتكوّن دائرة خاصة، مستقلة ظاهرياً، وتُعَدّ الدولة قلبها. في الحالة الأولى، يتداخل الأفراد والمجتمع ويندمجون، ولا توجد فيها حقول ودوائر خاصة أو نوعية، والسياسة لا يكون لديها مبرر وجود، وتُشَكِّل جزءاً لا يتجزأ من التنظيم الذاتي الموازن. وفي الحالة الثانية، يمكن للمجتمع أنْ يفكر بنفسه كموضوع، ككل، والأفراد كجزء، والسياسة كوسيلة للتدخل في المجتمع وفي الأفراد، وكأداة لتوفيق الاجماع، ودمجه وفرضه وإعداده ولتأمين التضامن والوحدة. في المجتمعات البدائية، توجد السياسة، مثلها مثل كل النشاطات الأخرى، لكن هذه النشاطات لا يمكن التفكير بها في ذاتها ولذاتها؛ أما في المجتمعات الحديثة، فإن السياسة جعلت نفسها دولة، متميزة عن الاجتماعي. وأسباب هذه الاستقلالية ترتبط بالتأكيد بحجم المجتمع وتركيبه. فالمجتمعات ذات الحجم الكبير يجب أن تلجأ إلى النظم المنظَّمة المركزية، وبالتالي إلى السياسة بصفتها دائرة مستقلة، في حين أن المجتمعات الصغيرة يمكن أن توفر على نفسها القيام بذلك. ومن وجهة النظر هذه تقدم المجتمعات الحيوانية (مجتمعات الحشرات الاجتماعية ومجتمعات الرئيسات العليا) معلومات ونقاط مقارنة ثمينة؛ وهي تبرهن على وجود طرق مختلفة لتأمين استمرارية الحياة، وعلى أن من غير المفيد التطلع لتنظيمها تسلسلياً ولتكوين نماذج مُرَتَّبة وفق مقاييس خارجية. إنّ ما يؤخذ بالحسبان، إنما هو الأصالة التي بموجبها تنتظم العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية لكي يكون بإمكان الوجود أن يوجد.

11 ـ تُعَارَض المجتمعات البدائية عموماً بمجتمعات الحداثة. وهذه المجتمعات مزودة بمجموعة من المؤسّسات المتخصصة، المرتبطة فيما بينها بفضل نظام مقابلة بالمثل، والقادرة على إشباع حاجات الأفراد والمجموعات والتجمعات في الميادين الأكثر تنوعاً: من التكيُّف إلى الاتصال، ومن الاقتصاد إلى الدين، ومن الثقافة إلى الألعاب، الخ. ويُفْترض في المجتمعات البدائية أن يكون لديها بنية إجتماعية بسيطة (على الرغم من أنّ نُظُم القرابة والأسرة، وأساطير ومصطلحات العالم النباتي والحيواني ذات تعقيد غير عادي) في حين أن مجتمعات الحداثة، التي يمكن أن تكون مُرَتَّبة وفق مقاييس ثوابت ذات أبعاد متعددة (الحجم، التمايز، الحركية، درجات التنضيد، مستويات النفوذ، التسلسلات الاقتصادية، تقسيم العمل، التقنيات، الطاقة، أوقات الفراغ، الخ) تُعَرَّف كمجتمعات ذات بنية معقدة ومتخصصة. إلاّ أن هذه التصنيفات تعسفية

هي أيضاً، بالتأكيد. فمن أجل خلق نماذج ثم ترتيبها، يتم إختيار بعض الخواص، وتُسَلْسَل زمنياً. وهذه هي حالة التصنيف المجتمعي القائم على مقياس التنضيد الاجتماعي: الرق (حيازة العبد من قِبل السيد، والعمل الإلزامي)، الدولة (وظيفة نوعية بداخل تقسيم العمل)، طوائف وطبقات اجتماعية. وهذه الأخيرة بصفتها حالة نموذجية خاصة بالمجتمعات الأوروبية منذ القرن السابع عشر. على هذا الأساس يُقال أن المجتمعات الحديثة تتميز بوجود مجموعات ذات قاعدة اقتصادية (علاقات إنتاج، وحيازة أموال)، سُمّيت بالطبقات الاجتماعية، وهي تختلف عن الفئات، لأن هذه الأخيرة تتشكل على أساس النفوذ، واستهلاك الأموال، وأسلوب الحياة، واستعمال الوقت الحرّ. وبما أن النماذج نادراً ما توجد في الحالة الصافية، يتم القبول عادة بأنَّ نظم التنضيد هذه يمكن أن تتعايش بعضها مع بعض. إن التعقد ليس بالتأكيد خاصة أنطولوجية للاجتماعي؛ إنه بالأحرى وجهة نظر حول العلاقات والصلات الاجتماعية التي يُفترض أنها ثابتة لا تتغير. في حالة المجتمع، يتعلق الأمر بوجهة نظر حول تشابك التفاعلات بين الأفراد وتقويتها، وحول نظام علاقاتهم، ومستويات التنظيم والمراقبة لديهم.

ولا ينجو مفهوم النظام الاجتماعي، في التصوّر المُصَفّى والمُصْطَنع الذي أعطاه عنه تالكوت بارسون، لا ينجو هو أيضاً من الصعوبات الملازمة لانطولوجية التعقيد الاجتماعي. ماذا يعني، بالفعل، وبشكل ملموس، قول أن الأفعال تُحْكَم من قِبل أشكال السلوك التي توحي بها ضرورات التأقلم مع البيئة؟ أو القول بأن الأفعال تتأسس على توقعات الأدوار، وأن مجموع الأدوار يكَوِّن النظام الاجتماعي، الذي يوجد إذاً بفضل تفاعل الأشخاص؟ إنَّ الأمر يتعلق بكلمات زائدة عن المعنى أو مُبْتَذَلة من نوع تلك التي تؤكد أن علم النفس ينظِّم البيولوجيا ويراقبها، وأن الاجتماعي يُنَظِّم النفسي ويراقبه، وأن الثقافة تُنَظِّم الاجتماعي وتراقبه، وأن هذه التنظيمات المتسلسلة تكوِّن «التعقّد». إنَّ الأمر يتعلق بكلام لفظي لن تتوصل مجموعة «المشاكل الوظيفية» أو «الحاجات» الأربع (متابعة هدف ما؛ تكامل الأجزاء المؤلِّفة للنظام، الحفاظ على البنى ذات التعليلات الكامنة واختزال التوترات؛ تكييف النظام مع بيئته) إلى تزويده بمضامين جوهرية.

إنَّ نظرية النظام الاجتماعي الكبيرة هي بالتأكيد خطاب فخمٌ وبليغ حول

فكرة المجتمعات وتصوّرها في عصر العقلانية البيروقراطية، لكنها لا تقول شيئاً كبيراً حول التعقد المزعوم للمجتمعات الحديثة، وكذلك حول بدائية المجتمعات البدائية والتقليدية. وإنَّه لأمر واقع أن يوجد تشابه بين التصورات والواقع المُعَبَّر عنه، لأن الواقع الاجتماعي هو بناء في حالة صيرورة دائمة ويبقى باستمرار غير دقيق ومُبْهم. لكنَّ ما لا يمكن القبول به، إنما هو أنَّ التصورات المُعَدَّة تأتي لتعقيد هذه الابهامات وعدم الدقة أو إخفائها.

إنّ مفهوم المجتمع الصناعي، القديم على الأقل قِدَم علم الاجتماع نفسه (لم يكن سان سيمون، وأوغست كونت وحتى ماركس يترددون في معارضة النظام الصناعي بالنظام العسكري) بالرغم من أنه لم يستبعد الصعوبات التي تمت الإشارة إليها، يبدو أقل غموضاً وأكثر إقناعاً بالتأكيد. ومع ذلك فإنه ليس هناك إتفاق عام حول استعماله. فالبعض يتكلم عن «مجتمع ذي نمط صناعي» (Aron)، وآخرون عن «حضارة تقنية» (Mumford وFriedmann) أو «عن حضارة انتاجية» (Galbraith وFourastié). وبغض النظر عن التغيرات والترددات على صعيد المصطلحات، يشير مفهوم المجتمع الصناعي جيداً إلى واقع معين للمجتمعات المعاصرة. لكن من الصعب، بالمقابل، قول في ماذا يكمن بدقة هذا الواقع الخاص. وبمعنى واسع جداً، يوصف المجتمع الصناعي بأنه حالة إجتماعية ناجمة عن سيرورة تنمية ناشئة عن التكنولوجيا والصناعة. وهذه التنمية تختزل النشاطات الحرفية اليدوية، وتستبعد المشروع الصغير والتجارة الصغيرة، وتختصر المسافات بين المدينة والريف. ولكن ماذا يجب أن نفهم بتعبير الحالة الاجتماعية الناجمة عن سيرورة تنمية؟

هنا تصبح الأمور مُبْهمة ومتناقضة. ففي مقاربة أولى، يرى البعض أنّ المجتمعات الصناعية هي تلك التي تُمَثِّل فيها الصناعة والتقانة الوسائل المهيمنة في الانتاج الاقتصادي وفي صياغة الحياة اليومية، وذلك بعكس المجتمعات التقليدية المتميزة بأسلوب الانتاج الزراعي والحرفي. وبكل تأكيد، فإننا نجد أنفسنا هنا أمام نظام تفسيري من النمط الدائري. ويرى ريمون أرون (1962؛ 1964؛ 1965؛ 1966)، من جهته، بأن مفهوم المجتمع الصناعي لا يُعَرِّف أي مجتمع تاريخي ملموس، كما أنه لا يغطي الواقع الاجتماعي في كليته، وإنما بالأحرى في أحد مظاهره. وبعبارات أخرى، يتعلق الأمر بنموذج مثالي، أي

بتجريد بالمعنى الويبري للكلمة، أو أيضاً بنوعٍ محتوٍ لأصناف مختلفة.

إنّ النوع هو نموذج اجتماعي قابل للتعريف بعبارات الزيادة المستمرة للانتاج ولمستوى الحياة، وتسارع التقدم التقني، والتحديد العقلاني للأهداف الاقتصادية، والتراكم المتنامي لرأس المال، والاتجاه نحو تعميم الظاهرة البيروقراطية، وعدم الملاءمة الدائمة بين النظم التربوية والتكوين، ودورات الانتاج الطويلة، واللجوء الأكثر أهمية دوماً لرأس مال ثابت، ويد عاملة أكثر تخصصاً دوماً، وإلى عاملين في الادارة مؤهلين تأهيلاً عالياً ويجب أن تتم إعادة تأهيلهم المهني في فترات زمنية متقاربة أكثر فأكثر. «إنّ كل المجتمعات الصناعية... تتضمّن تنافراً ثلاثياً، التنافر الذي ينجم عن تقسيم العمل، والذي يرتبط بتسلسل الثروة والسلطة والنفوذ بين مختلف الأفراد، وأخيراً الذي يخلق تعددية المجموعات التي تتكوّن وتتعارض بعضها مع بعض في داخل المجتمع بمجموعه. وهذا التنافر الأخير يرتبط بما يُسَمّى عادة بمشكلة الطبقات» (Aron ـ 1962).

وتبدي أصناف المجتمعات الصناعية (المجتمع السوڤياتي والمجتمعات الغربية من النمط الصناعي) تشابهات في قطاعات النمو الاقتصادي، وعلى مستوى تقسيم العمل والنتائج المتفرعة عن تطبيق بعض تقنيات الانتاج، وذلك بشكل مستقل عن طبيعة النظم. وتقع الخلافات ليس على صعيد الغايات، أو الغاية، وإنما على صعيد الوسائل اللازمة لتحقيقها، وعلى طريقة إعداد أُسس الغايات. إنها بالخصوص خلافات أيديولوجية، وقيمية، وسياسية ومتعلقة بطبيعة الدولة. ففي الغرب، تسمح الدولة بالمنافسة بين الأحزاب، وبالمجابهة بين الأفكار، وتنظمهما؛ وتترك للأفراد وللمجموعات حيزاً من الحرية وهوامش من الاستقلال والمبادرة. وفي بلدان الإشتراكية الحقيقية، إندمجت الدولة، حتى فترة حديثة جداً، مع الحزب الذي كان يحمل رايتها. ولم تكن تقبل بالمجابهات والاختلافات؛ وكانت الحارس الغيور لنوع من «الحكم الايديولوجي» (Idéocratie) الذي كان ينبغي على بيروقراطية استبدادية أن تدافع عنه بشكل أعمى. في الغرب، لم يكن وضع نتائج التصنيع قيد الاتهام ورفض مبادئ العقلانية والفعالية، متفقان مع الدفاع عن النظام الاجتماعي القائم. ومع نقد هذا النظام ونقد الثقافة، ومع رفض التقدم (Aron ـ 1969)؛ وفي

الديمقراطيات الشعبية من النمط السوڤياتي، كان كل شكل من أشكال الانشقاق والمعارضة يرى نفسه مقموعاً ومُلاحقاً بقسوة. هل يمكن للخصائص المشتركة للنوع أنْ تُعْتَبَر، في هذه الحالة، أكثر أهمية من تلك، المتعارضة جذرياً، التي نلاحظها في الصنف؟

إذا قبلنا بأنَّ الصناعة تشجع على تعميم العقلانيات وتوحيد شكلها، وعلى توسع المبادلات والخلق الدائم للحاجات، فإنّ النظم تكون حينئذٍ مجرد متغيرات لمشروع واحد، هو مشروع تكييف الاقتصاد والمجتمع والانسان مع الغايات الصناعية. ضمن هذا المنظور، لا يمكن لتقارب النظم إلاّ أن يكون محتماً. ومع ذلك فإن الملاحظة التجريبية تسمح بتوضيح هذه الأطروحة بشكل كبير: إنَّ نهاية التاريخ ليست قريبة. وحتى لو كانت الأصناف المختلفة للمجتمعات الصناعية تجابه مسائل متشابهة وكانت كلها مدفوعة لتبني حلول متكافئة، فإنّ معارضات واختلافات جذرية تبقى قائمة بين المجتمع الليبرالي والمجتمع الشيوعي، بين المجتمع التعددي والمجتمعات الشمولية. إنّ التماسك الداخلي لمنطقها الاجتماعي، وحتى وجودها، والوسائل المستعملة، وإنْ كانت أساساً متعارضة منذ أمد طويل، لا يمكن أن تكون أبداً قابلة للتفسير من خلال مفهوم المجتمع الصناعي وحده.

إنَّ طابع المجتمعات المعاصرة يأتي بلا جدال من التفاعل بين العلم والتقنية والصناعة. فهذه المجتمعات تتنظم وتنقسم وتتعارض تبعاً لهذه التفاعلات. لكنّ قضايا السلطة السياسية، والسلطة الاقتصادية والتوازن بين هذه السلطات تُطرح عليها بطريقة متباعدة كلياً، بل متناقضة. وهذا التعارض يجب إطلاقاً أنْ لا يُقلل من قيمته بالنظر إليه كأمر ظرفي.

لماذا يُستعمل إذاً مفهوم المجتمع الصناعي؟ لماذا لا يؤخذ بالحسبان واقع أنّ المجتمعات الحديثة هي مجتمعات مُحدَّدة بعوامل عديدة وذات أبعاد عديدة، وأنها تعبِّر عن الروابط الاجتماعية في شكل معتقدات وتمثلات جماعية، وأن هذه المعتقدات والتمثلات لا تُسْتَنبط من التقنيات ولا من البيئة الصناعية، وأن الصناعة والنشاطات الاقتصادية بالاجمال، لا تنسج بالحقيقة العلاقات الاجتماعية ولا تحدد فعلياً شروط النزعة الاجتماعية؟

إنّ ما يوجد في مركز العلاقات الاجتماعية، إنما هي تمثلات الانسان

وصيرورة المجموعات، عن ما ينبغي أن تكون عليه الجماعات الثقافية. إنَّ هذه التمثلات تتغير لكنها تبقى مع ذلك مانعة، متعصبة، وبالتالي غير قابلة لتسوية أو لتوفيق. قد يكون من الممكن التحالف مع المصالح لكنّ من غير الممكن التساهل أبداً بالنسبة للاختيارات التي تمسّ الحياة والموت. والتماسك الاجتماعي لمجموعة بشرية لا يؤَمَّن أبداً من خلال الصناعة والسوق، لأنه لا يكون أبداً اقتصادياً بصفة حصرية ورئيسة. وقولنا لهذا الأمر لا يعني أبداً أننا نقلّل من قيمة دور المجموعات المسيطرة سياسياً واقتصادياً. وإنما نرغب فقط بالاشارة إلى أن في قلب المجتمع يوجد دائماً تصور للانسان ولصيرورته. والاستراتيجية الاجتماعية للمجتمعات تخضع لهذا التصور بمقدار كبير (Dumont ـ 1966). إنَّ الصناعة والتصنيع، بتعديلهما لأشكال السوق، يثيران تركيزات واحتكارات، ويخلقان روابط تتجه لأن تصبح غير إقتصادية حتى في سياق رؤية متعيّنة ونفعية. ولكن لكي تكون فعّالة يجب على هذه الروابط أن تنغرس في مِخيال أنثروبولوجي، وفي طريقة نوعية خاصة لإدراك الواقع وعيشه.

12 ـ عُرِّفَت المجتمعات الحديثة، وبخاصة المجتمعات المعاصرة في الغرب الصناعي، أيضاً كمجتمعات رخاء، أو مجتمعات وفرة أو مجتمعات استهلاك.

كان جون ك. غالبرايت (J.K.Galbraith) قد أطلق تعبير مجتمع الوفرة (affluent society) في عام 1958. وأخذ به ثانية وعدَّله، وفي عام 1960، والت و. روستو (W.W.Rostow) الذي جعل منه إحدى خواص «عصر الاستهلاك الجماهيري»، ثم أصبح تعبيراً شعبياً، في عام 1964، على يد جورج كاتونا (G.Katona) من خلال صيغة «مجتمع الاستهلاك الجماهيري». ومجتمعات الوفرة أو «المجتمعات الانتاجية» هي مجتمعات أوروبا الغنية والولايات المتحدة التي تعيش وفرة وغزارة المنتجات المختلفة والأغذية المتنوعة. إنَّ الوفرة تصوّر، وليست مؤشراً تجريبياً؛ إننا نلاحظها، ولا نبرهنها. في مجتمعات الوفرة، نمتلك كمية ضخمة من الخيرات الاستهلاكية، القابلة للتبادل فيما بينها، وذات درجة بُطْلان قوية. كما نمتلك امكانية للوصول إلى هذه الخيرات من غير الممكن تصورها في المجتمعات السابقة، المُسَمَّاة

بمجتمعات الندرة. وتصل هذه الخيرات إلى السوق كما يجري الدم القادم من القلب نحو الدماغ. إن التدفق المتواصل للمنتجات، والحركة الدائمة للانتاج تؤدي لاختلالات كبيرة. هذه هي برأي غالبرايت (1958) حقيقة «مجتمع يُعَدّ البحث عن الخيرات فيه الشُغْل الشاغل المُهيمن لدى الناس، مجتمع لا يتخلّف عن التفكير في مدى هذه الوسائل ـ إقتناع الجماهير التي شُجّعَت هكذا على الاستقراض ـ التي تحفر الثلم».

ويُعَدُّ دور الانتاج في المجتمعات المعاصرة وأهميته موحيين بالفرق الموجود في هذه المجتمعات بين القيم المُعْلَنة والأفعال المُنْجَزة. في مجتمعات الندرة، حيث الحاجات الأولية للانسان لم تكن مُشْبَعَة تماماً، كان الانتاج والانتاجية يُكَوِّنان مشاريع ضرورية ومعقولة، ويعطيان لهذا الأمر تماسكاً داخلياً لهذه المجتمعات. وفي المجتمعات الحالية، يُفصل الانتاج عن الحاجات الأولية، وتكون له غايته الخاصة، لكن عاداتنا الذهنية تستمر في التفكير بعبارات الكمية والمنفعة والتقدم، كما لو كنا نعيش دائماً في مجتمع ندرة. وهذا التناقض سيكون مميزاً لمرحلة الانتقال الحالية، ويجب أن يختفي في مرحلة لاحقة في اللحظة التي سيصبح الانتاج فيها غاية ثانوية، وستُختزل فيها، بالنتيجة، الجهود الانتاجية.

هل سيقع مجتمع الوفرة تحت تأثير أيديولوجية قديمة، هي أيديولوجية مجتمع الندرة التي تعلن أولوية الانتاج وتنظم السباق للخيرات؟ إنّ جواب غالبرايت لم يكن مقنعاً. فإذا لم نأخذ بالاعتبار نظام التنظيم الشامل، فإننا لن نستطيع إلاّ أن نؤكد، كما فعل، بأن الاقتصاديين والعاملين الاقتصاديين يكونون مكرهين على إبقاء الايديولوجيات التي تمّ تجاوزها على قيد الحياة. وهذا الالتزام يدفعهم فيما بعد للعمل وفق آفاق انتاجية. هل سنكون إذاً مكرهين على تبني النزعة الانتاجية، ومجبرين في الوقت نفسه على أن نصبح مؤيدين لهذه النزعة؟ نعم، لأن غاية مجتمع الوفرة هي تبرير الانتاج في ذاته، وبشكل مستقل عن حجمه، وتأمين السير المنتظم للسيرورة التي تسمح لهذا الانتاج نفسه بأن يتحقق وأن يُستهلك.

تُعَدّ هذه التفسيرات خادعة إلى حدٍّ ما. فالتبريرات الحالية للانتاج ليست ذات طابع أيديولوجي بحت. وإذا كانت النزعة الانتاجية تستمر في تولي وظيفة

ثقافية هامة، فذلك لأنها تشدد ليس على الندرة الكمية للموارد، وإنما على الندرة النوعية للخيرات الجديدة: الرفاهية، الصحة، المتعة، النجاح، نوعية الحياة. وهكذا نرى أن القضايا المتعلقة بنوعية الحياة تُطْرَح بعبارات تحسين الانتاج إلى أبعد حدٍ ممكن.

إذا قبلنا بأن الحاجات غير محدودة، وإنها يجب أن تُشْبَع كلها، فإنّ الطابع المُلِحّ للانتاج لن يقترب من مرحلة التلاشي. إنَّ الوفرة لن تُقَلِّل من الانتاج والانتاجية ولن تحدّ من الأهداف الاقتصادية. وإذا اعترفنا، بالعكس، بأن الحاجات هي إبداعات ثقافية متعلّقة بالعقل الثقافي والوساطات الرمزية، فإننا سنعود حينئذٍ إلى تصوّر الانسان، وإلى المخيال الاجتماعي الذي يضفي طابعاً مؤَسّسياً على الحاجات ويجسدها في الانتاج. وهكذا يصبح التمييز بين الحاجات الحيوية والأولية للانسان والحاجات الثانوية والاصطناعية بلا أساس. ما هي الحاجات الأولية، ومن يحدد هويتها، وكيف تتجلى؟ إنّ الجدل حول الحاجات الأساسية في إطار المناقشات حول نمو البلدان «المتخلفة»، يوحي بأخطار الانزلاق الذي يتضمنه هذا الموضوع. والقبول به كما هو يعني الرضى بالابتذال القائل بأننا ننتج من أجل إشباع الحاجات، ونخلق الحاجات لكي نستطيع الاستمرار في الانتاج. كما يعني الرضى بالنتيجة الطبيعية لهذا الابتذال، القائلة بوجود خلق إصطناعي للحاجات بفضل دعاية خفيّة. هكذا تُكَوِّن زيادة الانتاج، وخلق الحاجات والاعتمادات للاستهلاك عناصر لسيرورة وحيدة، دائرية ومحتمة.

وينجم عمّا سبق أن مجتمع الوفرة هو كناية عن مجتمع الانتاج، والحضارة الانتاجية. ضمن هذا المنظور، يحيل المفهوم إلى المنتجين، إلى مجموعات المنتجين، إلى النخب التي تقود الانتاج. فهؤلاء هم بالفعل، وبواسطة الاسعار والتدفقات الكمية، الذين يثَبّتون وضع السوق، والحاجات التي ينبغي إشباعها، وكذلك الوصول الانتقائي للخيرات، بواسطة الاعتماد والدفعات لأجَلٍ محدَّد. ولكن لكي تصبح النزعة الاستهلاكية الأسلوب المهيمن الذي يُشَكِّل علاقات الناس فيما بينهم، وعلاقاتهم مع الطبيعة ومع الخيرات المادية وغير المادية، الأسلوب الذي من خلاله يتملك الناس مباشرة نتائج العمل، ويقيمون علاقات الجوار والصداقة، وحتى علاقات الاتصال،

فإن المنتجين يجب أن يستعملوا، أو بالأحرى أن ينتجوا قبل الانتاج، رموزاً منطقية وتصورات للانسان، أي مخيال اجتماعي لن يكون أي شيء ممكناً في حال غيابه.

ويسعى كل من روستو، مع عصر الاستهلاك الجماهيري، وكاتونا، مع مجتمع الاستهلاك الجماهيري، لتفادي الصعوبات الملازمة لنظرية مجتمع الوفرة. ويؤكد الأول أن عصر الاستهلاك الجماهيري يبدو كنتيجة لظواهر مرتبطة بفترات نمو الجهاز الاقتصادي ونضجه. خلال هذه الفترات، يمكن تطبيق كل مجموعة التقنيات المتوفرة لاستعمال الموارد وخلقها. وخلال هذه الفترات نفسها، تتسع فئات مالكي الخيرات، ويحلّ المديرون محلّ المالكين ـ أصحاب المشاريع، ويتحدد موقع الاستهلاك والرفاهية في قلب النظام الانتاجي، وتُخصَّص الموارد للانتاج ولاكتساب الخيرات الاستهلاكية، ولاستعمال الخدمات، وللتعاون والضمان الاجتماعي. خلال هذه الفترات ظهرت «دولة الرفاهة» (Welfare State). ومع ذلك، فإنه لا يُقال ما هي نظرية المجتمع التي تسمح بإعداد مراحل النمو الاقتصادي. فبدون هذه النظرية، سيكون «عصر الاستهلاك الجماهيري» مجرد صورة، هي بالتأكيد أكثر وضوحاً ودقة من صورة «الوفرة»، لكنها تبقى مع ذلك صورة. ويؤكد كاتونا، بالاستناد إلى البحوث في ميدان أنواع السلوك الاقتصادي، أن المجتمع الاستهلاكي الجماهيري يتميز بثلاث خواص أساسية: العدد المرتفع للمستهلكين، والسلطة التي تُمارَس عليهم، والأثر الحاسم لحالتهم النفسية. إنَّ حصة الدخل التي يمكن للمستهلك أن يستعملها على هواه زيادة على الانفاقات ذات الأولوية، أو «الدخل الاستنسابي» (Discretionary income) (Poulalion ـ 1975)، تنمو بالنسبة لفئات من الأشخاص الذين يتزايد عددهم دوماً. ويُغيِّر الدخل والاستهلاك الاستنسابي المستهلك من شخص سلبي إلى شخص إيجابي، وينقل الاستهلاك نحو خيرات كانت تخضع في الماضي لتقلبات دورية واسعة. ويلغي اللجوء إلى الاعتماد السهل فيما بعد التقلبات الدورية ومعدلات النمو على مستوى المداخيل. وترتبط هذه، منذ ذلك الحين، باختيار الاستهلاك، وسلوكه. ولهذا السبب تصبح معرفة الآليات التي تحكم قدرات الشراء، والاستعدادات للشراء، أساسية، وهي معرفة يمكن أن يقدمها فقط علم نفس المستهلك، وهو العلم المُكَمِّل الضروري لنظرية الاختيارات الاقتصادية.

ضمن هذه الشروط، سيكون المجتمع الاستهلاكي الجماهيري مجتمعاً قائماً على اقتصادٍ تخضع معدلات ووتائر نموّه لكيفية استعمال المستهلكين لدخلهم الاستنسابي.

إنّ تفاؤل كاتونا وثقته العمياء في الرفاهية يجب أنْ لا يجعلنا ننسى رفضه، المُبَرَّر تماماً، للتمييز بين الحاجاتِ الأولية والحاجات الاصطناعية، وإعادة تقويمه لدور الاعلان، وحكمه النقدي على الدعاية، كما يجب أنْ لا ينسينا أيضاً واقع أن النموذج النفسي المُقْتَرَح لا يُحلل أبداً محدداته والطاقات التي تحركه. إنَّ دمج العاملَيْن الاقتصادي والاجتماعي في مفهوم المجتمع والاهتمام بشكل حصري تقريباً بالمجموعات المسيطرة اقتصادياً وبالوكلاء (المنتجون، المستهلكون، الدولة) يقود المرء ليصبح إما نبياً للشقاء (توينبي، غالبرايت، ماركوس، الخ) أو حامل مبخرة المستقبل المشعّ (روستو، كاتونا، كاهن، الخ)؛ ويقود هذا أيضاً لاختزال المفهوم إلى تمثلٍ للصورة التي لدينا عن المجتمع، وللطريقة التي نحدد بها موقعه ونفهمه. ولهذا السبب يُعَدّ مُبهماً جداً، . ويُعَبِّر عن أشياء متباينة في الوقت الذي يخفي أشياء أخرى هامة. ولهذا السبب يُعَدُّ ضحية عادات وتعدِّيات أيديولوجية متعددة ومُغْدية (لنفكر في استعمال المنظِّرين الماركسيين لمفهوم رأسمالية الدولة الاحتكارية؟

ولكن كيف نُعَرِّف إذاً بشكل عادل المجتمعات الحالية؟ وهل التعريف أمر ممكن؟ أم هل يجب القبول بتعدد التعاريف، على غرار تعدّد التمثلات والمعتقدات التي تحرك المجموعات الاجتماعية؟

إنْ ما يبدو مؤكداً، إنما هو أن كل إسناد لاسم يمثل، في آن واحد، تأكيداً لنموذج ونفياً لآخر. فالمجتمع الرأسمالي هو نقيض المجتمع الشيوعي، والمجتمع الحديث نقيض التقليدي، ومجتمع الوفرة نقيض مجتمع الندرة، والمجتمع الديمقراطي نقيض الشمولي، والمجتمع الصناعي نقيض المجتمعات ما قبل الصناعية. إن تعريف مجتمع ما يعني القيام بمقارنة مجتمعين اثنين، ووضع ما هو موجود في المقدمة مقابل ما يجب أن يكون، والمُعاش مقابل ما نتمناه أو العكس بالعكس.

وبما أن الحديث عن تمثلات المجتمع أسهل من الحديث عن المجتمع نفسه، فإن التعاريف التي اقتُرِحَت تكمن دائماً في توريات نعوت، وفي

محاكمات عقلية تدليلية حول المجتمع الذي نحبه، وذاك الذي نتمناه، والآخر الذي ننتقده. هل يعني هذا أن كل خطاب حول المجتمع ليس إلاّ خطاباً أيديولوجياً؟ وإذا لم يكن من الممكن تعريف طبيعة المجتمع وكشفها، فهل يمكن على الأقل وصفها؟ ولكن كيف نصفها قبل القيام مُسْبقاً بتعريفها؟

13 ـ المحاولة الأكثر دقة لاعطاء جواب ملائم على هذه التساؤلات هي التعريف الذي نصنّفه، بدافع السهولة، تحت عنوان المجتمع الجماهيري. وبعكس كل التعاريف الأخرى للمجتمعات الحديثة، تكوّن هذا الأخير من خلال ترسبات متتالية وطوال مرحلة امتدت من الرجعيين الكاثوليك الفرنسيين، من أمثال لويس دو بونالد وجوزيف دو ميستر، إلى المُنَظِّرين الاجتماعيين السياسيين* المنتقدين للمجتمعات الحالية (Mannucci ـ 1967) مروراً بعلماء الاجتماع المعارضين للنظريات الفردية باسم الطابع الجمْاعي والعضوي، أو المتعي أيضاً، للنظام الاجتماعي. بالنسبة للفكر الرجعي، كما نعلم، فإن المجتمع هو مجموع جماعات أو مجموعات تتابع غايات خاصة بها وتقيم علاقات مُدَعَّمة في مؤسسات. المجتمع هو إذاً الإطار الذي يعطي النظام والتماسك للكل، والذي يثبت تسلسل الاجزاء ووظائف التبعية التي تربط هذه الأجزاء فيما بينها. لقد كانت النظريات الثورية المنادية بالحرية والمساواة والإخاء (Antoine ـ 1981)، بتشجيعها لنمو الفردية، تجازف بتمييز الاجزاء على حساب المجموع، أي الافراد على حساب المجتمع. وكان من نتيجة ذلك إحداث تفسخ في الجسم الاجتماعي. إن تمييز الفرد، بالنسبة لهذا التيار الفكري، كان يعني تخريب البنى الاجتماعية التقليدية، وتدمير التسلسلات، والتقسيمات الاجتماعية إلى طبقات، والأجسام المتوسطة، والجماعات القاعدية. وكان هذا يعني تعريض الفرد للعزلة، وجعله ذرّة معزولة، غير قادر على الارتفاع فوق أنانياته، ويعيش تحت رحمة الدولة اللوفياثان. أما الفردية الكامنة في أساس المجتمعات الجديدة فيمكن أن تحوّل هذه البنى إلى تجمّعات لأفراد معزولين، بلا جذور، وبدون تقاليد وقيم، ومُجَرَّدين بالتالي من الهوية الاجتماعية.

هذه التحاليل كان يشاطرهم بها، على الأقل جزئياً، المفكرون الليبراليون. لقد كان هربرت سبنسر يخشى من نتائج الفردية الجامحة على

قدرات التنظيم الذاتي لدى المجتمعات، في حين أنّ الكسي دو توكوڤيل كان، أثناء تفكيره في أيديولوجيات المساواة، وفي المساواة المحتومة للأوضاع والشروط، يستشف ولادة مجموعات اجتماعية متحولة إلى ذرات، ويتم الابقاء عليها مع بعض بواسطة أجهزة دولة تكون دائماً أكثر اكتساحاً وقوة وحذراً، وتنظُم كل مظاهر الحياة، الفردية أو الجماعية. وبالنسبة لمؤلِّف «الديمقراطية في أمريكا» كان غياب الجماعات المتوسطة بين النواة الأُسرية والآلة البيروقراطية للدولة، واختفاء التسلسلات والعلاقات الاجتماعية المتوسطة بين الدولة والاسرة، مع ضعف التماسك والتضامن الثقافي، وكذلك مشاعر الأمن والحماية، يفتح الطريق لعصر النظم الشمولية.

فيما بعد سيأخذ علماء الاجتماع، بشكل خاص، بهذه الأفكار ثانية، ويُطَوِّرونها، ويضفون عليها طابعاً حديثاً، ويُكَيِّفونها، ويُعَدِّلونها. وباستثناء باريتو، سيهتم كل الأباء المؤسسين لعلم الاجتماع (دوركهايم - ويبر - تونيز - الخ) بتحلّل العلاقات الاجتماعية الجماعية، وبالانعزال الأكثر كمالاً دائماً للافراد، وبالفوضى والاستلاب، وبانتشار المصالح الشخصية المتناقضة التي ولّدها التقسيم الاجتماعي للعمل والملكية الخاصة لوسائل الانتاج. ويفكر هؤلاء المؤلفون، بالأساس، بأن نتيجة التصنيع تكمن في تعميم العلاقات الاجتماعية المجتمعية القائمة على أفراد معزولين، منفصلين بعضهم عن بعض، ومجرَّدين من الوعي الجماعي، ومُعَرَّضين لكل الالتماسات ولكل النداءات التي أطلقتها الأجهزة البيروقراطية والدولة اللوڤياثان الجديدة. في هذه الحالة أيضاً، لا يُعَدُّ تعريف المجتمع ووصف العلاقات الاجتماعية إلاّ نقداً صيغ باسم تصور نموذج آخر للمجتمع، وشكل آخر للتنظيم الاجتماعي، وطريقة أخرى للوجود في العالم. وهذا الأمر يُعتبر بشكل خاص صحيحاً بالنسبة لكل الباحثين المعنيين بالمجتمع الجماهيري. سواءً كانوا من المؤيدين المتحمسين للديمقراطية أم من المدافعين العنيدين عن مفهوم للعالم الارستقراطي أو النخبوي.

ويرى جوزيه اورتيغا أي غاسيت (José Ortega y Gasset) وكارل مانهيم (K.Mannheim) أن الجماهير نافية للثقافة، والفوارق والتوازنات، وهي، بالتالي، عدوة ومدمِّرة للنخب الليبرالية، المعتدلة، المثقفة، المحترمة للحقائق

والمتعلقة بفضيلة التردد. وهما يخشيان قابلية هذه الجماهير، المفتقدة للعلم والوعي، للقيام بكل المغامرات غير المعقولة، ولدعم المشاريع الخادعة والدموية لرجال يدّعون أنهم يمثلون العناية الإلهية ويُسَمّون أنفسهم بالدوتشي، والفوهرر، والكوديّو، والقائد الأعلى، والأمين العام، و«الأب الصغير». وعندما يعيش الفرد معزولاً، ووحيداً مع نفسه، وبدون روابط عاطفية، يجد نفسه غالباً تحت تأثير سيرورات نفسية يستفيد منها بسهولة الزعيم المُلْهم. ولأنّ المجتمعات المعاصرة المحوَّلة إلى ذرّات والفردية تضع الأفراد وحيدة في وجه الدولة والرئيس، فإنها تُعَدُّ مجتمعات ذات طاقة شمولية عالية جداً. إنّ المجتمع الجماهيري يحمل في نفسه بذور النزعة الشمولية.

هذه النقطة النوعية الخاصة طُوِّرت، في كل مضامينها، من قبل الباحثين الذين عكفوا على دراسة الظواهر الشمولية الخاصة بالمجتمعات الجماهيرية، وبخاصة من قِبل حنا أرندت (H.Arendt) واميل لوديرر (E.Lederer) وعلى الرغم من أن نقد المجتمع الشمولي وتحليله يجد شرعيته في البحوث حول بسيكولوجية الجماهير لغوستاف لوبون (G.Le Bon) (Moscovici ـ 1981)، وأنه نما في عدد لا يحصى من الاتجاهات ووفق آفاق فلسفية متعارضة غالباً، فإن من الممكن، مع ذلك، أن نتبين فيه قاسماً مشتركاً يتناول أساساً خصائص المجتمع الجماهيري. وأولى هذه الخصائص، التي يوجد حولها إتفاق مبدئي، تقوم على ملاحظة أن المجموعات الأولية، في المجتمع الجماهيري، أصبحت كسيحة، لكي لا نقول أنها في طريقها للاختفاء. والنتيجة الأكثر وضوحاً لهذه الظاهرة تتجلى في عدم وجود علاقات مباشرة، وبالتالي ذات طابع حميم حقيقي. إن تفكك العلاقات البشرية وتفتتها، بالرغم من كونها قوية في الجماعات، وفي مواقع الجوار والانتماء إلى مجموعة ما؛ وتحجيم كل وظائف الاسرة وتنازل هذه الأخيرة عن إدارة سيرورات التكيف الاجتماعي لصالح تعددية الوكالات البيروقراطية (المدرسة، وسائل الاعلام، الخ) جعلا الأفراد ضعيفين على الصعيد الانفعالي، وغير مستقرين نفسياً، ومُعَرَّضين للتأثيرات الأكثر تنوعاً، ولمكْمن الإثارات الشديدة.

انحطاط المجموعات الأولية، تفتت الجماعات القاعدية، احتقان آليات الانتماء، والتكامل والتماثل التي سَرَّعتها عملية النمو المكثَّف للمدن

والاختلاط الناشئ عن الهجرة، تلك هي الظواهر الأكثر بداهة الكامنة في أساس تفتت المجتمع الجماهيري وفوضويته.

والخاصة الثانية المعترف بها إجماعياً هي الطابع البيروقراطي الشامل لكل مظاهر الحياة الاجتماعية. لقد تضخّمت الانطلاقة المُعَقْلِنة والمتمسكة بالشكليات بإفراط: فبعد أن انطلقت من تنظيم قطاع العمل والادارة والجمهور، اكتسحت تدريجياً كل خبايا وجودنا (مع النفسيات المختلفة، ومع إضفاء طابع طبي على الإثارة والحياة الجنسية) وأسرارنا. هكذا وُلِدَ شكل جديد للسلطة أو للنشاط الاجتماعي، شكل يعتبر أن كل شيء يجب أنْ يُحسب ويُقاس ويُرَتَّب، وأن الشخص الملموس لا وجود له: فليس هناك وجود إلاّ للفرد المجرد المزود بأدوار وهوامش مبادرة تُختزل نسبياً مع تقدّم الاجراءات البيروقراطية، وتحول الخاص إلى عام. لقد كان ماكس ويبر يتحدث عن «خيبة الأمل»؛ وروبير مرتون (R.Merton) عن «ضياع الشخصية»؛ وهربرت ماركوس عن «البُعد الواحد»: ومهما كانت الصيغة، فإنها تريد أن تقول بأن عقلنة العلاقات الاجتماعية، بتدبيرها لكل الفوارق، وتحويلها الأشخاص إلى أفراد مزودين بأدوار ومظاهر مُحَدَّدة بدقة، تدفع نحو التسوية والامتثالية، وتخلق شروطاً تمنع التعبير عن الخصائص المميزة للشخصية بصفتها خصوصية إجمالية وأصيلة. إنّ الإنسان، حسب الصيغة التي استعملها داڤيد ريسمان (D.Riesman) هو شخص مُحَدَّد بشكل متنافر، إنه مُقَطَّع، ومُستَلَب، ووحيد وسط جمهور هو نفسه منعزل. إن رجال المجتمعات الجماهيرية يُكَوّنون جماهير منعزلة، بل قطعاناً أو عصابات أحياناً.

هذا المفهوم للمجتمع الجماهيري ينقل، بالأساس، رسالة بسيطة تتمثل في أن المجتمعات الحالية ليست أجساماً عضوية إجتماعية، وإنما هي مُرَكَّبات تكون الشخصيات فيها مُفَكَّكة ومُسْتَلَبة. لماذا؟ لأن المجموعات المتوسطة بين الأفراد والدولة تختفي تدريجياً، ولأن سيرورات التماثل لم يعُدْ بامكانها أن تُنجز بسبب هذا الاختفاء، ولأن وسائل الاعلام تفرض ثقافة وحدوية، هي ثقافة التماثل. هل يوجد شيء ثابت في هذه الصور؟ لقد تغيرت المجموعات الأولية، في الواقع، بشكل عميق من دون أن تختفي كلياً. وازدهرت الجماعات القاعدية وطالبت، بقوة لم تكن معروفة قبل الآن، بخصوصيات

ذات طابع عرقي، أو لغوي، أو ديني، أو حتى سلوكي (اللواطيون، والسحاقيات، على سبيل المثال). ولم يكن باستطاعة الدعاية أن تحقق المناورة المطلقة. إنَّ أشكالاً جديدة للنزعة الاجتماعية تستخدم الآن، وهي غير قابلة للاختزال وفق التصورات القديمة، وغير قابلة للتوفيق مع فكرةِ وتصوّرِ مجتمع، يُفهَم بصفته مُكَوِّناً لوحدة، ومبدأ مُوَحِّداً. إنها أشكال جديدة تستمد من الحياة اليومية غايات كانت الفلسفة الاجتماعية، في الماضي، تبحث عنها، وكانت تشتق من الضمير الجماعي، والمصلحة العامة، والدولة، والمجتمع. إنَّ هناك أزمة بالفعل، ولكن هل هي أزمة تمثلات المجتمع، والأفكار المجتمعية، والمجتمع؟ وإذا كانت هي أزمة المجتمع، فأي مجتمع هو؟ وما هو منطق هذا المجتمع؟

إنّ التنظيم العقلاني للإنتاج، وإفقار حياة العمل كشرط لمستوى حياة مرتفع، والعقلانية المعتبرة كاستغلال للطبيعة تكمن في مركز هذه الأزمة. ومن المؤكد أن من المضني أن يعيش المرء في مجتمع تتقدم فيه وسائل الانتاج ومستوى الحياة بانتظام، لكنه لم يعُد يؤمن بالجنة، وبالمستقبل المُشِعّ، ويشك بالأيديولوجيات السياسية، ويفقد إيمانه في الأفكار السامية ويَنْشَدُّ بشكل تامٍ نحو الحياة اليومية. وتغذّي الأزمة التضخمية، والركود، وارتفاع أسعار مواد الطاقة، وتهديدات النقص المزمن في تموين المواد الأولية والأغذية، والقلق على مصير البيئة الطبيعية، قلقاً وعدم رضى يغذيان بدورهما نزعة كارثية عريقة في القدم. وعلى الرغم من استنادها إلى حجج علمية خادعة فإنّ تقارير نادي روما قوّضت التفاؤل في موضوع التقدم، والإيمان في التنمية الاقتصادية، ويقين الانتاجية. إنَّ الشكوك والمخاوف تصبح أشد وطأة. وبالفعل، فإنّ نمو القوى المنتجة لم يُنتج انحطاط الرأسمالية، كما لم تجلب الدولة الاشتراكية معها زيادة في الانتاج والانتاجية. فكلاهما كان يجابه ندرة مصادر الطاقة، وتدمير البيئة، وجهود ضخمة من أجل التحكّم بالتلوث. ولكن في حين أن الرأسمالية كانت تتلمس حلولاً فعالة إلى حدٍ ما وتبحث عنها وتبدعها، كانت الدولة الاشتراكية تناقض وعدها. وتلت نزعة التفاؤل العلمي والتقني والتوسعي النزعة الكارثية الرؤيوية لنادي روما وفلسفة النمو صفر التي نادى بها بعض أنصار البيئة. وبعد ثقة لا محدودة في التقدم، هناك عودة لرؤى سبنجلر وتوينبي، الملطخة بنزعة ضد عقلانية ودينية بغموض. هكذا يتمّ التخلي عن

فكرة الحركة لصالح فكرة الدورة. ومع عودة مفهوم الدورة يظهر ثانية أيضاً مفهوم الانحطاط (Freund ـ 1984).

إلاّ أنّه إذا لم يكن المجتمع شيئاً غير نظام علاقات، مستقرة و/ أو متبلورة، نظام يخلقه الناس ثم يخضعون له من دون أن يعووا ذلك بشكل واضح ومتميز، فليس هناك من شكٍ بأنّ المرحلة الحالية من تاريخنا تتميز بمجموعة علاقات غير مستقرة، ومتحركة، ومتغيرة، لكننا ندركها بشكل حاد جداً، ولا يهم أن يكون هذا الادراك تفاؤلياً أو تشاؤمياً. الأمر الذي يشير بوضوح إلى أن إدراك العلاقات هو أكثر أهمية من العلاقات نفسها، وأن الفكرة التي نكوّنها عن هذه العلاقات أصبحت العنصر المؤسّس المركزي لمفهوم المجتمع. إنّ ما يبدو أنه في أزمة ليس إذاً المجتمع وليس الفكرة التي نكوّنها عن المجتمع. والنزعة ما بعد البنيوية (Le post-structuralisme) وما بعد الحديثة (Le post-modernisme) هما مثالان نموذجيان عن ذلك (Lash، 1991).

14 ـ يمكن أن نجد تجربة مضادة عن أزمة فكرة المجتمع وصورته في التنظيرات المقدّمة، خلال هذه السنوات الأخيرة، عن المجتمع ما بعد الصناعي. وستُعطى سماتها الأساسية من خلال توسع قطاع الخدمات، والنسبة المتنامية للسكان العاملين في القطاع الثالث، ومن خلال أهمية المشاريع الكبيرة التي لها فروع في الدول الأجنبية، ومن خلال دور العلم بصفته عامل إنتاج، ونمو الصناعات المستند على العلم، والنمو الموازي للجامعات وانتشار العلوم الأساسية والعلوم التطبيقية والتكنولوجيا والتداخل فيما بينها.

هذا المفهوم للمجتمع ما بعد الصناعي الذي قدَّمه عالم الاجتماع الامريكي دانييل بيل (D.Bell) (1973، 1976) في أواسط الستينات، ثم أكمله في السبعينات، وتبناه في أوروبا آلان تورين (A.Touraine) (1969، 1973، 1987)، يُحوِّل المقولة المفهومية إلى مجموعة محدودة لها بنية معينة، معاكسة للبنية السابقة التي كانت تتأسس على التطور، وبالتالي على تصوّر عالم لا محدود. وهكذا يصبح المجتمع نظاماً، ومجموعة مُحَدَّدة بالعلاقات المتداخلة لعناصرها، أي نظام يمكن تمييزه أساساً تبعاً لنموذج تراكم مُسَيْطر، ونوع تراكم تُكَوِّنه المعرفة في العصر ما بعد الصناعي. ولهذا السبب يصبح الاقتصاد

ظاهرة اجتماعية، سواء تحدثنا عن التنمية أكثر من النمو، ونظرنا إلى العالَم الاجتماعي كمجموعة فاعلين مرتبطين بعلاقات اجتماعية، فاعلين تُنتج اتفاقاتهم وصراعاتهم وقراراتهم نتائج تُعَبِّر عن نفسها بصفة رئيسية عبر مفهوم التغير/ التبدل؛ ولهذا السبب، أخيراً، لم يَعُد هناك مبادئ قاعدية، وقيم أساسية، ومعايير ثابتة. إنّ المجتمع الذي هو تراكم ورحم لعلاقات هو بالضرورة مجتمع مجرد من الحسّ العام للتطور. وزيادة على ذلك، فإنه إذا كان لتاريخ هذا المجتمع معنى، فإن هذا المعنى لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير ما يلخصه المفهوم الاجتماعي للتغيير، أي الآثار التفاضلية في الأوضاع، المُنَظَّمة عموماً بطريقة تسلسلية، لبنية العلاقات التي هي المجتمع.

هناك في هذه الرؤية أسطورة مؤسّسة: أ ـ المجتمع بصفته نظاماً متكاملاً يمكن تبيّن مراكز الالتقاء فيه، والتعرّف على تبدلاته وتغيراته، ويمكن بالتالي فحصه بصفته نظاماً مُوَحَّداً؛ ب ـ إنّ تبيّن التبدلات والتغيرات المحلية يسمح باستنتاج تشابك العلاقات وتنوعها، بالرغم من غموضها، الأمر الذي سيجري على مستوى المجتمع الشامل، أي الانتقال من الجزء أو الأجزاء إلى الكل. إنّ هشاشة هذه الأسطورة ليست بحاجة لأنْ تُبَرْهَن. ويكفي القول بأن أي مجتمع لا يتكامل بنظام وحيد، ولو كان، كما كان ماركس يعتقد، نظام العلاقات الاقتصادية وعلاقات التبادل، أو العلاقات الاجتماعية التي تتوسطها الثقافة (Sorokin) أو، أخيراً، نظام القيم (Parsons). ولهذا السبب لا يمكن لأي مجتمع أنْ يُحَلَّل بعبارات النظام الموحَّد، من دون الأخذ بالحسبان أننا لا نعرف كيف ننتقل من الجزء إلى الكل، ومن القرار الفردي إلى الخيارات الجماعية، في حين أننا بدأنا في معرفة سير عمل الآليات المنتِجة لآثار منحرفة. إنّ نظرية لوهمان النظامية (1990) نفسها لا تعطي أي تفسير مُرْضٍ في هذا المجال.

ويعتقد منظِّرو المجتمع ما بعد الصناعي أنهم تبينوا (لكنهم لا يقولون كيف) التبدلات والتغيرات التي تجعل هذا المجتمع يختلف عن المجتمع الصناعي. وهذه التبدلات تظهر في تغيّر السكان النشطين (نمو القطاع الثالث والرابع بمقتضى مبدأ الانتاجية التفاضلية)، في انتشار النزعة الآلية الصناعية (الأتمتة، الانسان الآلي، والمعلوماتية)، في إنتاج الخدمات بدل المواد ذات

السعر المتناقص، في مستوى الحياة الذي لم يعُد محدداً بكمية الخيرات، وإنما بنوعية الحياة، التي تقاس بعبارات الخدمات، والمزايا في مجال الصحة والتربية وأوقات الفراغ.

هذه التغيرات التي أصابت القدرات الانتاجية لهذا المجتمع ذي التنمية المتسارعة والتنمية المستقلة في المجال الاقتصادي (انتقال الصناعات التحويلية نحو الخدمات)، وفي المجال التكنولوجي (العلم بصفته بيروقراطية وبصفته مادة أولية) وفي المجال الاجتماعي المهني مع ولادة طبقة مركزية جديدة، طبقة المختصين والتقنيين، وكذلك مع دخول مبدأ جديد للتنضيد الاجتماعي - أعطت استقلالاً نسبياً للدائرة السياسية وقطعت العلاقة بين الثقافة والبنى الاجتماعية، وكان من نتيجته أن الاقتصاد حُكِمَ من قِبَل مبدأ العقلانية، والسياسة من قِبَل المبدأ النابذ، والثقافة من قِبَل مبدأ المحاكاة. وهذه التناقضات تعرقل إعداد الاجماع وتنتج صراعات مختلفة وعديدة؛ فشروط الوجود والتجربة المعاشة، التي تُعَدّ عوامل مُحَدِّدة في بناء الواقع الاجتماعي وتفسيره، وفي استثمار وإفقار الطبيعة والتقنية والثقافة، سيُحَسّ بها وتُعاش كعلاقات بين أشخاص، أي كعالَم اجتماعي.

ومع ذلك فإنّ التبدلات والتغيرات ليست وحيدة المعنى وقاسية بالقدر الذي يسمح به هذا التفسير. فالعلاقات بين مختلف العناصر المحدَّدة كتجديدات مطلقة في المجتمع ما بعد الصناعي هي علاقات متميزة قليلاً بحيث لا يمكن أن نستخلص منها نتائج ذات طابع شامل. وبدل مناقشة النقاط المختلفة (التي ناقشتها بشكل واسع وعممتها وسائل الاعلام المعاصرة) من المفضل الاشارة هنا إلى القضية الاساسية للمجتمعات الحالية، المتمثلة بظاهرة «الطفل الرخيص» (Baby flop).

في أي شيء تكمن هذه الظاهرة؟ إنها تكمن في الهبوط الشديد لمعدل الولادات. ففي أوروبا، تمّ الانتقال من معدل نمو سكاني يبلغ 8% في 1965 إلى 1,6% في 1975. وفي ألمانيا، نقص عدد السكان بوتيرة 2% سنوياً، وكانت فئة من يزيد سنّهم على 65 سنة تمثل 15% من العدد الاجمالي للسكان. أما في البلدان الأوروبية الأخرى، فينبغي أن نسجل تراجعاً مشابهاً اعتباراً من عام 1955، عندما استنفدت آثار مرحلة الانجاب الكثير للاطفال في

فترة ما بعد الحرب. إن الاسقاطات الديموغرافية التي جرت حتى الآن، حتى ولو نظرنا إليها كمجرد درجات كِبَر، هي قاتمة جداً. فالمناطق الصناعية في العالم ستنتقل من 1034 مليون ساكن في عام 1970 إلى 1557 مليون في عام 2125، في حين أن المناطق القليلة النمو ستشهد زيادة من 2537 إلى 10709 مليون وستنتقل أوروبا من 459 مليون ساكن في عام 1970 إلى 586 في عام 2125، وروسيا من 243 إلى 399 مليون. وتشير هذه الأرقام إلى أن المجتمعات الصناعية لن تتوصل إلى استبدال الأجيال الهرمة، وإلى البقاء على حالها من خلال تعويض الوفيات بالولادات. لقد نمت عملية هبوط معدل الولادات، وهي ظاهرة قديمة في أوروبا، بشكل مستقل عن التشريعات النافذة. وكانت المعدلات الوسطى للوفيات والخصوبة، متشابهة في أوروبا، والولايات المتحدة، وكندا، واستراليا، ونيوزيلندة. وكانت الأرقام البيانية للخصوبة متشابهة أيضاً لدى النساء المولودات بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر: كان هناك طفلان للمرأة الواحدة، في كل هذه الدول. ولقد حدثت زيادة إلى 2,6 طفل، لكنّ الأجيال المولودة بعد 1935، والتي بدأت بالانجاب منذ 1960، طُبِعت هي أيضاً بهبوط عامودي. وقد تبين بالحساب أن الذريّة النهائية للمرأة بلغت نسبة خصوبة قصوى تُقَدَّر بـ 2,3 بالنسبة للنساء المولودات في عام 1940 وبـ 2,1 /2,0 بالنسبة للمولودات في عام 1950. وسُجِّل إنخفاض الخصوبة لدى كل الطبقات والشرائح الاجتماعية. وتُعَدّ وحدة السلوك في هذا الميدان الظاهرة الأكثر وضوحاً. وقد ترافق هبوط نسبة الولادة مع الانخفاض الملحوظ في معدل الوفيات، وبالتالي مع الزيادة في الأمل بالحياة، ومع نمو وزن الأشخاص المُسِنِّين.

إنَّ سيرورة التكهل العام هذه كان لها أثر على تركيبة السكان النشطين. وقد بدأ النمو الملحوظ في الخدمات، الذي وسَّعَته تنمية النشاطات الادارية للدولة، والتربية والتعليم والتكوين، يتباطئ بفعل التناقص في نِسَب الولادة. كما أصبحت أزمة الاستخدام في النشاطات المرتبطة بمرحلة الطفولة الأولى وبالتعليم حساسة، لكن حدودها ستكون واضحة جداً بعد عام 1985. وسيُسَرِّع تكهّل السكان النشطين في تحويل كثير من نشاطات القطاع الثاني نحو القطاع الثالث، وسيكون له نتائج إجتماعية غير مُنْتَظرة، وغير متوقَّعة على صعيد تنظيم المجتمع وعلى صعيد العقليات والحساسيات. هل سيكفي

دخل النشطين لتمويل إيرادات الاشخاص المُسنين وتكاليف صحتهم وإنعاشهم؟ إنّ الكتلة الضخمة للكهول ستزيد من عدد الادارات المكلفة بالعناية بالسن الثالث والسن الرابع، ولكن هل سيكون من الممكن تمويلها عبر نظام ضريبي بلغ حدوداً مرتفعة جداً؟ هل سيكون التكهل العام للسكان تكهلاً للمجتمع؟ وفي هذه الحالة، هل ستتناقص قدرات الإبداع والتجديد والتحوّل؟

من وجهة نظر ديموغرافية بحتة، ستكون معدلات السكان النشطين غير كافية بشكلٍ واضح بعد عام 1990. وستصل النسبة المئوية للسكان غير النشطين (أطفال، وكهول، لا يعملون) التي كانت تمثل 58 بالمئة من العدد الاجمالي للسكان، إلى 52 بالمئة في عام 1995. وقد تبلغ هذه النسبة، بين عامي 2015 و2050، 56 بالمئة في البلاد الأوروبية الغنية. وبناء على هذه المعطيات وعلى التجربة التاريخية للمجتمعات الريفية ذات النسبة المئوية العالية من الأشخاص المسنين، يمكن أنْ نخشى تكهّل المجتمع. لكننا لا يمكن إطلاقاً أن نقارن تكهّل اليوم بذاك الذي كان موجوداً قبل ستين عاماً بالكاد. إنّ الشروط الجسدية والنفسية لأشخاص السنّ الثالث تجعلهم يستطيعون المشاركة في العديد من النشاطات الانتاجية وغير الانتاجية، وذلك بالمقدار الذي ستُقلِّل فيه التغيّرات في طرق الوصول إلى الايرادات وإلى أوقات ساعات العمل، من التباينات الحالية أمام الوفاة، وستجعل فرص التمتع الفعلي بحياة التقاعد متساوية أكثر فأكثر. ومع ذلك فإنه يجب أنْ لا نهمل واقع أن إنخفاض عدد السكان النشطين إقتصادياً، وهبوط الولادات، وزيادة عدد الأشخاص المُسِنّين تحدث في عصر تنمو فيه البطالة والتضخم والفوضى النقدية في كل الجماعات القومية. لقد توقف النمو الاقتصادي مع بداية الأزمة النفطية في عام 1973. ولم تتوصل سياسات الانعاش الاقتصادية إلى تجميد التضخم والبطالة السريعي الارتفاع، وهذا بالرغم من ركود واستقرار أسعار المواد المستوردة (المواد الأولية والنفط)، وبالرغم من أنه تمَّ الحفاظ على معدلات نمو المداخيل والتراكمات النقدية ضمن حدود معتدلة نسبياً. وتبين تطورات أسعار العملات والذهب ومؤشرات البورصة المُعَبَّر عنها بالفرنك السويسري (الذي يُعَدّ عملة قوية ومضمونة منذ أمد طويل) عن حالة الوضع الاقتصادي الحالي بشكل أفضل من أي خطاب.

وعلاوة على ذلك، زادت الصعوبات النقدية وميزان المدفوعات من شدة الأزمة التي تجتازها المجتمعات الغنية، وجعلت التوقعات المتعلقة بالمجتمعات ما بعد الصناعية ومجتمعات الوفرة غير مُحَقَّقة. لقد انحلّت صورة المجتمع الخالق لعلاقات اجتماعية، المَرَاكِم لمعارف والمدير للعلوم، المجتمع الذي ينشطه ويديره منتجو العلم، والذي يسيطر على التناقضات بين الأفراد والسلطة، بين الحرية والمساواة، بين الاجماع والمعارضة، بين العقلانية المثالية والعقلانية التقنية ـ الادواتية، انحلّت تدريجياً مع صورة المجتمع كخير مشترك. إنّ المجتمع كإعادة انتاج، وتأقلم، وخلق وإنتاج لنفسه، المجتمع كقدرة على تحويل البيئة واصطناعها، المجتمع كنسيج وخلق لعلاقات اجتماعية واعية وتكرار لعلاقات غير واعية، وكرهان بين فاعلين اجتماعيين يبحثون دائماً عن أوضاع أفضل لهم، إنَّ لكل هذه الأمور قيمة الصورة. فالمجتمع هو الجواب الذي نعطيه على قضايا تنظيم الوجود، وتأقلم الانسان مع بيئته. ومضامين هذا الجواب غير محدودة وتخضع كلها للعلاقات التي تزوده بدلالات ومعانٍ. وهذه الدلالات تساعده على التماثل، والاطمئنان، وتقليل الشكوك، ومراقبة القلق والخوف من الواقع الاجتماعي والمدّ التاريخي. ولهذا السبب نتماثل معها، ونناضل في سبيلها، ونريد أن نفرضها ونؤمِّن الاعتراف بها، ونريد أن نبقى على قيد الحياة عبر المؤسسات. ولأسباب معاكسة، وصالحة أيضاً، ننكرها، ونرفضها، ونناضل ضد المؤسسات التي تمثلها. وهذا النضال، لكي ينظم الوجود، ويتغلب على المخاوف، ولكي يُشبع الجوع والعطش، ويُرضي الحسّ بالمطلق، ولكي يتغلب على الخوف من الموت، يصنع المجتمع ويجعله ممكناً. فليس هناك من حياة بدون مجتمع، والمجتمعات هي أشكال خاصة «لآلات» من أجل حلّ مشاكل الحياة، من أكثرها بساطة (كما في المجتمعات الحيوانية) إلى أكثرها تعقيداً (تلك التي تبدو في المجتمعات الحالية).

15 ـ هل هي نهاية مفهوم المجتمع، كشيء، كذات، كفكرة، كصورة، وككل متماسك؟ هل هو اعتراف بأننا نعيش في تنظيم اجتماعي يمكن لمعانيه أن تكون مختلفة وعديدة من دون أن يكون أياً منها مطلقاً أبداً؟ هناك أمر مؤكد، وهو أن المجتمع نموذج وأسلوب لتنظيم التعايش، مرتبط بشروط طبيعية وأوضاع تاريخية معينة، وبشبكة أسباب رمزية، ومعاني خيالية،

بواسطتها نؤلّف ونُشكّل هذا التماسك النوعي الذي يسمح للأفراد بالتعرف على بعضهم بعضاً، وبالتفكير والعمل.

إنَّ صورة المجتمع كمركز موحّد ومُسَلْسِل هي في طريقها للزوال، ومعها التصور التخيّلي الخادع لمجتمع موحَّد، له مركز هو الدولة، التي تُمَثّل وكيلاً متميزاً للتغيير والعمل، وقوى منتجة هي مصدر للتقدم الاجتماعي. وشيئاً فشيئاً بدأ وعي أن العنصر الذي يصنع المجتمع ويجعل التاريخ ممكناً هو تلك القدرة الأولية على خلق علاقات بين عناصر مختلفة، ينبثق منها فيما بعد الآخر والمختلف. إنها القدرة على خلق ما يصنع ويعيد، بشكل دائم، صناعة مؤسساتها، ويخلق باستمرار مجالات استقرار غير محدَّدة ومفتوحة، وأفراداً متميزين ومجموعات بشرية مختلفة لها ثقافات متناقضة. لقد هزت هذه الملاحظات بعمق بناء هذا الفرع العلمي الذي كان يدّعي إنه علم المجتمع وضميره، علم الاجتماع.

هل تُعَدُّ وفاة فكرة المجتمع مقدمة لاختفاء علم الاجتماع كممارسة إدراكية مستقلة؟ هذه القضية هي بالتأكيد صعبة الحلّ. ما يمكننا قوله الآن، وبغض النظر عن المجادلات حول طبيعة العلم، وموضوع الفرع العلمي، يُلخَّص فيما يلي: هناك عدد لامحدود من الطرق لوصف التجارب الاجتماعية، وللتعبير عنها ولاستبطانها. وبالرغم مِنْ أنَّ من الغرور أنْ نرغب بتحويل الاختلافات إلى تماثل، فإنّ من الممكن كذلك تحليل هذه التعددية بعبارات الخطب. حينذاك سنكتشف بأن العقل المُسْتَخدَم في مختلف علوم الاجتماع يتبع قواعد لا يمكن صياغتها بعبارات منطقية ـ رياضية. ونفس الظاهرة تحدث، من جهة أخرى، في العلوم المُسَمّاة بالدقيقة، عندما تصيغ خطبها في لغة طبيعية. لقد أظهر شاييم بيريلمن (1977) كم كان من الصعب اللجوء إلى التحقق التجريبي أو إلى التحقق بواسطة الحساب عندما يتعلق الأمر بوقائع اجتماعية، ومداولات، ومناقشات وقرارات واختيارات. إنّ العقل المفكر يغرس جذوره في الفكر الاستدلالي، ويلجأ الزامياً، بعكس الفكر البرهاني، إلى مناهج غير استنتاجية وغير شكلية. والتفكير في ميدان علم الاجتماع يتعلق بالتدليل أكثر مما يتعلق بالبرهنة المُطَبَّقة في النظم البدهية التي تَخْتَزِل المعارف في بُناها الشكلية. إن من الممكن، بالتأكيد، إيجاد بُنى حتى

في الأساطير وفي الأمور الخيالية، وإعطاؤها شكلاً منطقياً ـ رياضياً، لكن من الواجب، دائماً، البقاء في داخل نظام شكلي بلا موضوع، يفترض وجود لغة اصطناعية وثابتة، أو يفترض مُسْبَقاً، وفي كل الأحوال، وجود نموذج بول (Boole).

إلاّ أننا نعلم أنَّ هناك مسافة كبيرة تفصل بين علم الجبر لدى بول والفكر الطبيعي، ونعلم أيضاً أنّ الفكر الطبيعي لم يكن أبداً، وبشكل أساسي، «لاعقلانّي». وعندما نقول هذا، لا نقصد أبداً تأكيد وجود عدة عقول؛ بل نؤكد فقط أننا نبني الواقع إنطلاقاً من وجهات نظر مختلفة، وباعتباره حقيقة مرتبطة دائماً بحقول مُحَدَّدة. من هنا ينبع الدور المهيمن لمختلف أنواع البلاغة المستعملة في كل العلوم؛ ومن هنا ينبع الواقع المتمثل بأن كل معرفة تبنى وتُقال بطريقة معينة.

إنّ العلم، بصفته مجموعة معارف تَمَّ إعدادها في الغرب منذ عهد جاليلو، يبدو اليوم كمعرفة من بين معارف أخرى كثيرة، وكوجه معرفة متعدد الصفحات. لقد كانت مجالات تقدّمه كبيرة، بالتأكيد. وهو ينبثق من خلال مقاربات متتالية وعبر نماذج يتم تجاوزها باستمرار. ومع ذلك فإن ما يُهمله ويتركه أو لا يتوصل إلى أخذه بالحسبان يوجد ويمكن أن يُفهم من خلال مسارات أخرى. إنَّ النمذجة تسمح بتثبت أشكال الوقائع أو السيرورات، ولا شيء آخر غير الأشكال. وهذه الأخيرة تعطي أحياناً تصورات، لكن تطبيقها يتضمن اللجوء إلى اللاشكلي. وبعبارات أخرى، فإنّ النظام البدهي الذي يختزل المعارف في بُنَاها الشكلية، يكون مجرَّداً دائماً من موضوع ومقاييس لتفسيره الخاص. ولكي تُفَسَّر الأشكال، يجب حينئذٍ اللجوء الى خواص خارجية أي إلى عناصر لا شكلية. ولهذا السبب يمكن إعداد عدة تفسيرات لنظام شكلي واحد، لكنّ من غير الممكن استعمال أكثر من تفسير واحد، في الوقت نفسه. إلاّ أنه عندما يكون من الواجب تفسير الصيرورة، والتنمية، والولادة، والقرارات الفكرية والجماعية، والاختيارات العامة والخاصة، وأنواع السلوك في الحياة اليومية، أو الأوضاع الاجتماعية ـ التاريخية، فإن هذا التفسير الواحد يكون غير ملائم، بل وحتى باطلاً. إنّ اختزال المعرفة في بُناها الشكلية يعجز عن فهم المعنى. فالدلالات تفلت منه. قد يكون الشكل، في

بعض الحالات، ضرورياً لكي يكون بالامكان استخلاص المعنى، لكنّ هذا الأخير يتوارى عن التفسير الشكلي، إذا لم يُطْرَح منذ البداية أو لم يكن من الممكن استنتاجه. لماذا؟ لأنّ عدم التحديد، والغموض، وتعدّد المعاني، وهي خواص مكوِّنة للمعنى، هي من الخواص المميِّزة للنظام الشكلي؛ ولأن هذا النظام خضع دائماً لتنظيم مفهومي لازمني، لا يُبالي بالممارسات الرمزية وبالأوضاع التاريخية ـ الاجتماعية. إلاّ أن علم الاجتماع، هو بالأساس، إنتاج لمعانٍ ودلالات؛ إنه أسلوب إنتاج الأسباب الدالة للمجتمعات الحديثة. فمن بناء الواقع الاجتماعي إلى إنتاج المعلومات، ومن وصف السيرورات الاجتماعية إلى تحليل النظم الاجتماعية، يُسنِد علم الاجتماع المعاني والدلالات ويوزعها ويمثلها، بفضل التفسير. وهذه المعاني والدلالات تصبح فيما بعد رهانات في الصراعات بين الفاعلين الاجتماعيين، وأسساً للانقسامات، وأسباباً للصراعات. إنّ علم الاجتماع هو علم الدلالات الاجتماعية، والأسباب الرمزية. وقد أظهرت البحوث في علم الدلالات أن التمثلات تولَد من اتحاد الدالاّت، ومن العلاقة النوعية الخاصة بين الدالاّت والمدلولات، التي أصبحت تتميز بعضها عن بعض، منذ ذلك الحين. والأمر يتعلق هنا بالوظيفة الرمزية العامة التي تُعَدّ الأصل في اكتساب اللغة والاشارات الجماعية. فبفضل الوظيفة الرمزية، تصل كل نظم التمثّل، اللغوية وغير اللغوية، إلى رسم طبقات أعمالٍ ومواد، أي إلى إنتاج دلالات فردية واجتماعية. إن علم الاجتماع يكمن في صلب سيرورات انتاج التمثلات وإعادة انتاجها؛ وبذلك يكون قبل كل شيء خطاباً، ونشاطاً لفظياً. وعليه، فإن من المهم معرفة معايير الخطاب الاجتماعي، التي هي نفسها معايير الفكر التدليلي. وإذا كانت البناءات الاجتماعية قد انتِجَت بواسطة معايير مشابهة لمعايير الفكر التدليلي، وكانت تمثل الوعي، وتعميم الأعمال اليومية، إذا صح القول، فإن من الضروري حينئذٍ البحث في هذا الخطاب نفسه عن المؤشرات التي تسمح باكتشاف آليات عمل العقل الرمزي والدالّ. ومن المؤكد أننا نبسّط المعلومة عندما نبني مجموعة دالّة، ونجري عمليات تحديد، وبناء مواد، وتبشير، وإمكان قبول، وتماسك. ومثل أي تدليل آخر، تتوجه النظرية الاجتماعية إلى جمهور من المستمعين، وتتضمن بالنتيجة تدخلات مقبولة، وعمليات توضيح، وأيديولوجيات قابلة للفهم وتفترض مُسْبقاً إجماعاً

وصلاحيات مرتبطة بالأوضاع التي انتجَت هي نفسها فيها تبعاً لمنظور غائي.

إنّ ما سبق يفسر لماذا لا توجد نظريات اجتماعية موحّدة وشاملة؛ ولماذا لا توجد حلول اجتماعية نهائية للمشاكل الاجتماعية ولقضايا التنظيم الاجتماعي؛ ولماذا تتغير المسائل الاجتماعية أو تظهر ثانية تبعاً للتصورات، ووجهات النظر، والمشاريع الاجتماعية المتغيّرة؛ ولماذا تكون مفاهيم علم الاجتماع وتصوراته عبارة عن استعارات غالباً. لكل هذه الأسباب، لا يوجد في علم الاجتماع تطابق ثنائي المعنى بين «الوقائع» والمقترحات النظرية؛ ولهذا السبب تتم صياغة مقترحات غير متعادلة حسب المناطق والعصور، وحسب الأوضاع والشروط الخاصة والنوعية. إن النظريات الاجتماعية، المتغيرة والمؤقتة، والمرتبطة بنشاطات عملية ـ إدراكية للبشر وللمجموعات الاجتماعية، تُوَلِّد «وقائع»، لكنها لا تتطابق أبداً مع «الوقائع»؛ وهي لم تُثْبت أبداً صحتها إلاّ بواسطة وقائع مُنْتَجة من قبلها. إنَّ علم الاجتماع هو سجين عالَم دلالي له سور مطلق. وربما تؤدي وفاة فكرة المجتمع، واختفاء صورة المجتمع إلى توجيه علم الاجتماع ثانية نحو دراسة المشاكل الحقيقية، المشاكل التي تكمن في أساس تأسيس التشكيلات الاجتماعية، وتشجع، بالتالي، على ولادة علم حقيقي للمجتمع.

المراجع

Albou, P., «Sur le concept de besoin», *in Cahiers internationaux de sociologie*, juil.-déc. 1975, 197-238.
Altmann, S.A., (éd.) *Japanese Monkeys. A Collection of Translations*, Atlanta, Ga., Edmonton, 1965.
(Ed.) *Social Communication among Primates*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
Anonyme, (1765a), «Société (Morale)», in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres.* Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert..., Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765, vol. XV, p. 252-258.
(1765b), «Société civile», *ibid.*, p. 259.
Antoine, G., *Liberté, égalité, fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Paris, Unesco, 1981.
Aron, R., *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962.
La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles, Paris, Gallimard. 1964.
Démocratie et totalitarisme, Paris, Gallimard, 1965.
Trois essais sur l'âge industriel, Paris, Plon, 1966.
Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité, Paris, Calmann-Lévy, 1969.
Bell, D., *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973.
The Cultural Contradictions of Capitalism, New York, Basic Books, 1976.
Benveniste, E., «Communication animale et langage humain», *in Diogène*, I, 1952; et puis in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 56-62.
Coup d'œil sur le développement de la linguistique», *in* Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Comptes rendus des séances*, 1963; et puis in *Problèmes de linguistique générale, op. cit.*, p. 18-31.
Bossuet, J.-B, (1700-1704), *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*, Paris, Cot, 1709; Genève, Droz, 1967.
Chapple, E.D., *Culture and Biological Man. Explorations in Behavioral Anthropology*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.
Chauvin, R., *Le comportement social chez les animaux*, Paris, PUF, 1961.
Les sociétés animales, de l'abeille au gorille, Paris, Plon, 1963.
Le monde des fourmis. Un univers de science-fiction, Paris, Plon, 1969.
«Les sociétés les plus complexes chez les animaux», *in Communications*, 1974, 22, p. 63-71.
Clastres, P., *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974.
Recherches d'anthropologie politique, Paris, Seuil, 1980.
Dagneli, P., «Contribution à l'étude des communautés végétales par l'analyse factorielle», *in Bulletin du service de la carte phytogéographique*, 1960, 1, p. 7-71 et 2, p. 93-195.

De Vore, B.I., (éd.) *Primate Behavior : Field Studies of Monkeys and Apes*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1965.
Dumont, L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966.
Homo aequalis. I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris, Gallimard, 1977.
Durkheim, E., *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924.
Elias, N., *Qu'est-ce que la sociologie ?*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1991 (Ed. orig., 1970 et 1986).
Freund, J., « Théorie du besoin », *in L'Année sociologique*, IIIe série, 1970, p. 13-64.
La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine, Paris, Sirey, 1984.
Frisch, K. von, *Tanzsprache und Orientierung der Bienen*, Berlin, Springer, 1965.
Galbraith, J.K., *The Affluent Society*, Boston, Mass., Houghton Mifflin, 1958.
Gellner, E., « La société civile dans une perspective historique », *in Revue internationale des sciences sociales*, vol. XLIII, 1991, n° 3, p. 527-544.
Gluckman, M., *Custom and Conflict in Africa*, Glencoe, Ill., Free Press, 1956.
Essays on the Ritual of Social Relations, New York, Humanities Press, 1962.
Order and Rebellion in Tribal Africa, Londres, Cohen and West, 1963.
Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Oxford, Blackwell, 1965.
Guinochet, M., *Logique et dynamique du peuplement végétal. Phytogéographie, phytosociologie biosystématique, applications agronomiques*, Paris, Masson, 1955.
Phytosociologie, Paris, Masson, 1973.
Lash, S., *Post-Structuralist and Post-Modernist Sociology*, Aldershot, Elgar, 1991.
Locke, J., *Two Treatises of Government*, Londres, Churchill, 1690.
Luhmann, N., *Soziale Systeme : Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Francfort, Suhrkamp, 1990.
Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
Mannucci, C., *La società di massa. Analisi di moderne teorie sociopolitiche*, Milan, Comunità, 1967.
Montesquieu, Ch.-L. de Secondat de, [1725-1726?], « Essai touchant les lois naturelles et la distinction du juste et de l'injuste », in *Œuvres complètes de Montesquieu*, vol. III, Paris, Nagel, 1955, p. 195-196.
De l'Esprit des lois..., Genève, Barrillot et fils, 1748.
Morin, E., *Le paradigme perdu : la nature humaine*. Paris, Seuil, 1973.
La méthode, II. *La vie de la vie*, Paris, Seuil. 1980.
Morris, D., *Primate Ethology*, Chicago, Aldine, 1967 .
Moscovici, S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.
La société contre nature, Paris, Union générale d'éditions, 1972.
Hommes domestiques et hommes sauvages, Paris, Union générale d'éditions, 1974.
L'âge des foules. Un traité de psychologie des masses, Paris, Fayard, 1981.
Murdock, G.P., *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949, (trad. fr., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972).
Perelman, Ch., *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*, Paris, Vrin, 1977.
Pfeiffer, J.E., *The Emergence of Man*, New York, Harper and Row, 1969, (trad. fr., *L'émergence de l'homme*, Paris, Denoël, 1972).

Piaget, J., 1932, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1969.
La psychologie de l'intelligence, Paris, Colin, 1947.
1967, *Etudes sociologiques*, Genève, Droz, 1977.
Le comportement, moteur de l'évolution, Paris, Gallimard, 1976.
Poulalion, G., *Revenu et consommation discrétionnaires*, Genève, Droz, 1975.
Quezel, P., Verdier, P., « Les méthodes de la phytosociologie sont-elles applicables à l'étude des animaux? », *in Vegetatio*, V, 1953, p. 165-181.
Rosanvallon, P., *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, Paris, Seuil, 1979.
Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Amsterdam, Rey, 1762.
Sahlins, M., *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972.
Culture and Practical Reason, Chicago, University of Chicago Press, 1976*a*.
The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology, Ann Arbor, Mich., University of Michigan Press, 1976*b*.
Terray, E., *Le marxisme devant les sociétés primitives*, Paris, Maspero, 1969.
Thorpe, W.H., *Animal Nature and Human Nature*, Londres, Methuen, 1974.
Touraine, A., *La société postindustrielle*, Paris, Denoël, 1969.
Production de la société, Paris, Seuil, 1973.
« La sociologie est-elle encore l'étude de la société? », *in Les scientifiques parlent...*, sous la direction de A. Jacquard, Paris, Hachette, 1987, p. 189-234.
Turnbull, C.M., *The Wayward Servants : the Two Worlds of the African Pygmies*, New York, Natural History Press, 1965.
The Mountain People, New York, Simon and Schuster, 1972 (trad. fr., *Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord-Ouganda*, Paris, Plon, 1983).
Wachtel, N., *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971.
Wilson, E.O., *The Insect Societies*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
Sociobiology : the New Synthesis, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
Young, J.Z., *An Introduction to the Study of Man*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
Zazzo, R., « L'attachement », *in* D. Anzieu *et al.*, *L'attachement*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 20-54.

الخاتمة

لا يُنازع أي شخص، من الآن فصاعداً، في أن علم الاجتماع، منذ ظهوره على المسرح الفكري في المجتمعات الصناعية الأوروبية، أعلن باستمرار نزعته العلمية، بطريقة حصرية ومطلقة غالباً، وطالب لنفسه بحق وصف وتفسير الآليات التي تسمح للمجتمعات البشرية بالتفكير بكل العلاقات الاجتماعية، وكذلك بالحديث عنها، وصنعها، وإنتاجها، وإعادة إنتاجها، وفق سيرورات تكون جليّة أحياناً وكامنة أحياناً أخرى. وباختصار، فإن علم الاجتماع، منذ فجر تاريخه، أعلن يقينه بأن العالَم الاجتماعي قابل كلياً للتفسير بالرغم من تنوعه وتنافره الظاهري، وأن من المناسب أن نطبق على دراسة المجتمعات النماذج الادراكية نفسها التي يستعملها العلم. وهكذا ستكون وحدة العلم الضمانة لمعرفةٍ سليمة، حقيقية، موضوعية وصالحة للجميع.

منذئذٍ، لن يكون باستطاعة علم الاجتماع إلاّ أن يختار القواعد المنهجية، والاجراءات التحليلية، وأساليب التفكير الاستنتاجية والاستقرائية، أي بالاجمال نموذج العقلانية الذي رأينا كيف استُعمِل بنجاح في العلوم الدقيقة.

لقد آمن علماء الاجتماع بثبات، ولأمد طويل، بأنّ هذه النزعة الطبيعية المنهجية (القائلة بأن كل العلوم تمتلك منهجاً واحداً) ستفتح لهم خفايا العلم، وتضمن لهم القدرة على فهم الظواهر الاجتماعية، وشرعية فرعهم العلمي في الوقت نفسه.

إنّ العلم، الدين العام الجديد، والوسيلة الأكيدة للحصول على اليقين، يصبح هكذا الحماية العليا ضد التناقضات والصراعات.

وبالنسبة للآباء المؤسِّسين، كان العلم يُمثّل، في آن واحد، إجراءاً

يضمن سلامة الوصف والبرهنة، ويُصحّح الفرضيات والنظريات، وقيمةً، بل نموذجاً للحقيقة.

ومن فيرجسون إلى كونت، ومن باريتو إلى دوركهايم وإلى ويبر، كان الاختيار الأفضل ـ الاختيار الوجودي ـ لعلم الاجتماع كعلم يبدو أيضاً كعرض لأزمة المجتمعات التقليدية ولضعف وظائف الدين في تنظيم النزعات الفردية والجماعية وفي التكامل الاجتماعي[1]. وقد اعتقد علماء الاجتماع هؤلاء، بطريقة غريزية أكثر مما هي نتيجة لتفكير، بأن العلم سيستعيد وظائف الدين ويُنَقِّيها وسيجعلها أكثر تجلياً. صحيح أن علماء الاجتماع هؤلاء أنفسهم، وبشكل أخص باريتو وويبر (وبطريقة أخرى ميشيل وسيمّل أيضاً) لم يكن لديهم أي وهم حول الآثار الخيرة للتقدم العلمي؛ ومع ذلك فإنّ أياً منهم لم يتخيل إطلاقاً أن قدر علم الاجتماع يمكن أن يتحقق وفق مسارٍ آخر غير مسار العلم نفسه.

هذا الاختيار لعلم الاجتماع كعلم، وكدراسة منهجية، ومعرفة مراقبة ومنظّمة في نظام مفهومي، كان عليه أن يتضمن في الوقت نفسه انتماءاً مخلصاً ومطلقاً لمفهوم العقل باعتباره مجموعة القواعد الضرورية والكافية من أجل معرفة المواد الاجتماعية والتعريف بها، أو على الأقل معرفة مراجعها والتعريف بها. لكن شيئاً من هذا لم يحدث. فبغض النظر عن الرأي المُعْلَن، طبق كل عالِم اجتماع العقل العلمي بطريقة خاصة جداً به. فأحياناً كان هذا العقل يُدْرَك كقانون كشفي، وكملكة نفسية تعطي للانسان قدرات إدراكية نوعية، وأحياناً كان يُدْرَك بصفته الأساس الأخير للأشياء أو مبرر وجودها، وأحياناً أخرى كوسيلة لإنتاج الحقيقة أو لإيجاد البراهين. ولم يكن هذا كل شيء. فبرأي أدولف كيتوليه أو فريدريك لوبلاي، على سبيل المثال، كان اللجوء إلى العقل العلمي هدف آخر أيضاً: إنّه هدف التذكير بوزن الواقع، وترتيبه الهش؛ ومن هنا ينبع التزام القبول بالموجود، واحترام التقاليد. وفي حين أن هذا اللجوء نفسه كان، برأي كثير من العلماء

---

(1) R.A. Nisbset: **The Sociological Tradition,** New York, Basic Books, 1966 (trad. fr. La tradition sociologique, Paris- P.U.F- 1984); F. Paul-Lévy, «A la fondation de la sociologie: l'idéologie primitiviste», in «**L'homme**»- XXVI (1-2), N. 97- 98, Janv.- Juin 1986, P. 269- 286.

الآخرين، يعطي الذراع الذي يُقاس به الوضع الحالي والبواعث على الابتعاد عنه.

ضمن هذه الشروط، من العبث البحث في تاريخ علم الاجتماع عن نظرية شكلية للعقل أو عن مذهب يُحدِّد قواعد العقلانية الاجتماعية. وبالمقابل فإنّ النظريات المادية، أي النظريات التي تُرْجِع العقل إلى واقع معيّن يُعْطَى كمبدأ، ويُطْرَح كشيء مُسْبَق، مثل الطبيعة أو التاريخ، كثيرة العدد. وحتى كونت وسبنسر، اللذين يعارضان بوضوح المعرفة العقلانية بالمعرفة التجريبية، لن ينتزعا أبداً نظريتهما العلمية من التاريخ ومن الطبيعة. ولن يفعل الآباء المؤسّسون ما هو أفضل، ومن هنا ينبع تأرجحهم المتواصل بين النية النقدية والموقف المحافظ، وترددهم بين المتطلبات الأخلاقية والتعبيرية والضرورات الادراكية، بين هدف المهارة الاجتماعية والنية التأملية المُشْتَقَّة من وضع خاص في الزمن، بين التطلع إلى تغيير النظام الاجتماعي والموقف، ذي الغرابة الفكرية البحتة، الذي يكشف لغز الحداثة الكبير[2].

عندما أقرأ ثانية المؤلفات الكلاسيكية في علم الاجتماع، أعاني دائماً من الاحساس بأنّ العقلانية لدى الألمان والإيطاليين والفرنسيين، بشكل خاص، هي موقف أقل مما هي اعتقاد أو يقين، ستقوم أنوار العلم وفقاً له بتوضيح التجربة الاجتماعية. وهكذا سيُنْزَع القناع، شيئاً فشيئاً، عن أسرار الحياة في المجتمع.

لماذا لا نقول ذلك؟

إذا قارنّا تحولات العقل الاجتماعي مع تاريخ التحولات في مفهوم العقل كما حلّلها كل من هوسرل ولوكاش وهورخايمر[3]، فإن ضعفنا الفكري

(2) J. Habermas, **Theorie und Praxis,** Francfort, Suhrkamp, 1971, 4 éd. (trad. fr., Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975).

(3) E. Husserl, **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,** La Haye, Nijhoff, 1959 (trad. fr., **La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,** Paris, Gallimard, 1976); G. Lukàcs, **Die Zerstörung** der Vernunft (avec une nouvelle préface), Neuwied, Luchterhand, 1962, Œuvres, vol. 9 (trad. fr., La destruction de la raison, Paris, L'Arche, 1958- 1959, 2 vol.); M. Horkheimer, **Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,** Francfort, Fischer, 1967 (trad. fr., Eclipse de la raison, Paris, Payot, 1974).

سيكون ساطعاً. وفي حين أننا في العِلْم الأوروبي نسعى لانتزاع العقل من الجواز بواسطة دعوى تحقيقية حقيقية تهدف إلى إثبات كل إنحرافاته، فإن علم الاجتماع يُسَرِّع من عمليات الاختزال. وقد أثار فريدريك تونيز، في عام 1887، التصدّع الذي لا يمكن إصلاحه[4]. فبمقارنته الجماعة بالمجتمع، وبإسناده لهذا الأخير، كشكل حديث للتنظيم الاجتماعي، العقل والعقلية بصفة حصريّة، ربط تونيز ثانية هذين الأخيرين بشكل للتنظيم الاجتماعي وبعصر تاريخي محدَّدَيْن جيداً. إنّ المجتمع، المقارن بالجماعة، يندمج حينئذٍ بالعقل المجرد، وهذا الأخير يندمج بالعلم. وبالرغم من أن تونيز يقول صراحة بأن التاريخ له معنى إيجابي، يتجلّى أثناء الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الصناعي، فإنّه يعزو مع ذلك انحلال المجتمع التقليدي، المزوّد بقيم إيجابية وتصويرية وملموسة، ودماره إلى العلم وتجريداته. ففي المجتمع الحديث يحلّ التصويري محل التعبيري، والشكلي والدور محل الأشخاص الفرديين. وهذه الأطروحة ستُجَذِّر، كما نعلم، على يد جورج سيمّل الذي سيجعل، في بداية هذا القرن، من النفوذ رمزاً للتفكير العقلي المقابل للخيال، وللعقل المقابل للشعور. وسينتهي سيمل نفسه، في عام 1910، وفي «Hauptprobleme der Philosophie»، إلى وضع العقل جانباً وسيُعدّ نظرية للمعرفة سيكون للشعور والارادة، وللحدس والحساسية، فقط مكاناً حاسماً فيها. وبعد ذلك، سيقطع صلاته بعلم الاجتماع. ولهذا السبب لن يقرأه علماء الاجتماع إلاّ بدءاً من سنوات الخمسينات[5].

قبل ذلك بعدة سنوات، وفي عام 1902، كان ورنر سومبارت، في كتابه «Der moderne Kapitalismus»، قد حوّل العقلانية إلى خاصة للتقنية، وإلى طريقة منهجية لتأمين ملاءمة الوسائل، وذلك بغية الوصول إلى التحكم

(4) A. Bellebaum, **Ferdinand Tönnies, in Klassiber des Soziologischen Denkens.** Vol. 1: Von Comte bis **Durkheim,** Dirk Käsler éd., Munich, Beck, 1976, p. 232- 266 et p. 487- 493.

(5) Cf. H.-J. Dahme et O. Rammstedt (eds.), **Georg Simmel und die Moderne,** Francfort, Suhrkamp, 1984, mais également **P.E.** Schnabel, **Die Soziologische Georg Simmel und die Moderne Gesamtkonzeption Georg Simmel. Eine wissenschaftshistorische und wissenschaftsheoretische Untersuchung,** Francfort, Fischer, 1974. En français voir: G. Simmel, **Sociologie et épistémologie.** Introduction de J. Freund, Paris, PUF, 1981; ID., **Les Problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie.** Introduction et traduction de l'allemand par R. Boudon, Paris, PUF, 1984.

بالغايات وبالطبيعة[6]. وعلى الصعيد الاقتصادي والاجتماعي، كانت الرأسمالية الانجاز الكامل لمثل هذه المعادلة. ووفق هذه الاندفاعة، ولكن بدقةٍ وحدّةِ ذهن مغايرة جداً، سيجعل ماكس ويبر من الرأسمالية الشكل الأكثر جذرية، والأكثر منطقية لسيرورات عقلنة العلاقات الاجتماعية في المجتمعات الحديثة. منذ ذلك الحين، ستكون طُرق علماء الاجتماع مختلفة إلى حدٍ ما عن تلك التي سلكها كل من ديكارت، وكانت، وفيخته، وهسّيرل، وأخيراً ويتجنشتاين. فبابتعادهم عن الفلسفة، كان باستطاعتهم بسهولة أكثر اختزال العقل، والعقلانية، والعقلنة، في أداة لفتح أبواب الصيرورة التاريخية للمجتمعات الحديثة وتحويلها بالتالي إلى عامل لتفسير الرأسمالية ومشتقاتها. وكانت نتائج مثل هذا الاختزال معاكسة: فالعقلانية العلمية اختُزِلَت على هذا النحو إلى استعمال وسائل وإجراءات ملائمة لتحقيق غايات مُحَدَّدة. لقد بقي هذا الفكر الذي يحسب، وبصفته شكلاً لمعرفة غائية، بقي أداتياً للغاية، وغير جدير، بالتأكيد، بالثقة.

إن علماء الاجتماع، بمزجهم بين الوسائلية (L'instrumentalisme) والذرائعية، بين الاسمية والواقعية، وبين الوضعية والماركسية، وبمقارنتهم الفهم والتأويل بالتفسير، والفردي بالاجتماعي، لم يكونوا ليدعوا أنفسهم يشوّشون باللاعقلاني، وباللاعقل، واللاوضعي. وسيعرفون بكل الأحوال كيف يعالجونها علمياً.

وسيُبدي باريتو في هذا الصدد خيالاً جريئاً. «فالجهل»، همّه الرئيس، سيُصنِّفه في صنف كبير، ويقابله مع صنف آخر، هو: العقلاني، المُسَمّى بالفعل المنطقي، المقابل لغير العقلاني أو الفعل غير المنطقي[7].

إنّ الأفعال المنطقية هي «العمليات التي تكون منطقياً مُتَّحدة مع هدفها، ليس فقط بالنسبة للشخص الذي ينجز هذه العمليات. وإنما أيضاً بالنسبة لأولئك الذين لديهم معارف أوسع». أما الأفعال الأخرى كلها «فتُسَمّى غير منطقية»، الأمر الذي لا يعني أنها لامنطقية»، كما يوضح باريتو. وهكذا، فإن

---

(6) F. Rizzo. **Werner Sombart,** Naples, Liguori, 1974; F. Rapaël, **Judaïsme** et capitalisme. Essai sur la controverse entre **Max Weber et Werner Sombart, Paris,** PUF, 1982.

(7) G. Busino: **Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto** - Genève, Droz, 1983.

غير المنطقي يمثل مملكة الصراعات والانفعالات، المؤثرات والتصورات الخيالية، المشاعر والغرائز. وسيجعل العلم من الممكن صياغتها الاستدلالية، وسيكشف عن هيمنتها في أنواع السلوك، وسيُعِدُّ طرقاً لمنهجة المواقف والأفعال، من دون أن يكون باستطاعته إرجاع هذه المواقف والأفعال إلى أسبابها الحقيقية. إنَّ التصرفات البشرية هي، بالأساس، غير منطقية، لكنّ العلم يمكن أن يكشف عن منطقها المُخَبَّأ، والمطمور، والمكتوم.

ولن يتصرف فرويد بشكل مغاير أثناء دراسته لعقلنة الظاهرة المرضية، والإكراه الدفاعي، وتَشَكُّل رد الفعل. إنّ غير العقلاني، كمتغير متبقي، يعادل، بالنتيجة، التخلّف، والانحراف، والمقاومة، والهامشية، والكبت، والبدائية، الخ...

إنّ التمييز بين البواقي والانحرافات، بين الوقائع والقيم، بين مادة المعرفة وموضوعها، والحياد بالنسبة للغايات والقيم، وتحييد الأخلاق والأبعاد المعيارية والتعبيرية يخلق الوهم بأن من الممكن فهم العوالم الاجتماعية موضوعياً وعلمياً. والسعر المدفوع من أجل مثل هذا السراب يبقى مرتفعاً جداً: فقد خُفِّضَ العقل إلى مرتبة عنصر مؤلِّف لعصر تاريخي ولنظام اقتصادي واجتماعي؛ لقد اختُزِل في مجموع المعارف المنطقية ـ الرياضية للطبيعة، المعارف التي تسمح بالتنبؤ، إنطلاقاً من وقائع سبق أنْ لوحظت، ونتائج ملاحظات ما زال ينبغي استخلاصها، فالعلاقة بين الوسيلة والغاية تتفوق على القيم، والحِكَم، والحسّ.

إنّه لأمر معروف جيداً أننا لن نتوصل أبداً، في الممارسة اليومية للبحث الاجتماعي، إلى الاقتراب من النماذج الشائعة في العلوم التجريبية والتحليلية، وأن المعرفة الاجتماعية كانت تنتج دائماً معلومات منحرفة فقط. لكن هذا الأمر كان يشتهر بأنه ذو أهمية غير أولية.

ألن تقوم المذاهب الأحدث، من علم الاجتماع الحيوي إلى علم الاقتصاد الجديد، ومن الماركسية الجديدة إلى البنيوية الجديدة، بالعمل على جعل مفهوم العقلانية ـ بصفتها تكييفاً للوسائل مع الغايات التي يجري البحث عنها ـ يبلغ حدَّ الكمال؟ إنّ نظرية وظيفة المنفعة الذاتية تتصور وجود شخص قادر على القيام باختيارات كاملة في عالم متكامل جداً لكنه خالٍ من

الدلالات. وترسم نظرية العقلانية المحدودة صورة رجل - فاعل لديه سلطات تقويم محدودة لكنه يقوم باختيارات تكييف وبقاء بواسطة التلمُّس. وحتى النظرية التي تُسَلِّم بأن العقلانية تتأثر بالانفعال، الذي يُعَدّ طاقة قابلة لأن تعبئ الانتباه البشري حول قضايا خاصة في لحظات دقيقة، فإنها تعتبر الحدس والمشاعر أشياء ملائمة بالقدر الذي تسمح فيه للمصلحة باطلاق حركة التكييف التطوري[8]. هل ستكون هذه العقلانية الاجتماعية دائماً أداتية لأنها تكييفية، وتكييفية لأنها أداتية. صحيح أن النماذج التطورية الأخيرة لا تستلزم تفاؤلاً إجمالياً ولا هدفاً نهائياً. ولكن هل هو تقدم حقيقي أنْ «نوحي» بالاتجاهات التي يمكن للسيرورات العقلانية أنْ تجري فيها؟ إننا نبقى هكذا ضمن منظور العقل - الأداة، المؤَهَّل لاستكشاف الاشكاليات الجزئية والنوعية، لكننا لن نعرف كيف ننتقي ونسلسل، بطريقة ملائمة، الاهداف والغايات، وكيف نوسّط الصراعات الناشئة عن تنافس القيم والهدف النهائي الذي ينبغي السعي إليه. وسيُذَكِّرنا التردد في ميدان البحث، واستحالة الاحاطة بأوضاع التفاعل وترتيبها، والتي ما زلنا نعاني منها حتى الآن، بالرغم من جهود منظِّري الاختيارات والآثار الضارة، سيُذَكِّرنا باستمرار بأن العقلانية التي تُخْضِع العناصر الادراكية إلى إنجاز الغايات المتباينة، التي سيكون العلم تجاهها غير مبالٍ، ستبقى إيماناً يُعلن تخمينات المعرفة العلمية. إنها لن تكون إلاّ مجرد محاولة لتكوين علمٍ من تبرير المعتقدات الخاصة، والقيم المميزة لمجتمع، أو لثقافة معينه[9].

ولأنّ علم الاجتماع لم يقم، بالضبط، باجراء اختزال وسائلي للعلاقة بين المعرفة والفعل؛ ولأنه فصل، بلا رويَّة، الادراكي عن المعياري والتعبيري، ولأنه لم يُعْطِ أي تفوق للكائن في الانطولوجيا، وللوعي في نظرية المعرفة، وللقيم والمعاني والدلالات الرمزية، فإنه لم يَعُدْ يُعتبر علماً أو وعياً للمجتمع. ولهذا السبب نتكلم عن أزمة في علم الاجتماع ونتساءل عن دور

(8) H. A. Simon, **Reason in Human** Affairs, Stanford, Cal., Stanford U.P., 1983, Cf. aussi B. Wilson éd., **Rationality,** Oxford, Blackwell, 1970; M. Hollis & S. Lukes (eds.), **Rationality and Relativism,** Oxford, Blackwell, 1982; I.C. Jarvie, **Rationality and Relativism. In Search of a Philosophy and History of Anthropology,** Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.

(9) G. Busino; **«L'individualisme méthodologique»** - Lausanne, IASUL - 1984.

عالِم الاجتماع. ومهما يكن الأمر، فإن شيئاً واحداً يبدو مؤكداً، وهو العجز الادراكي لعلم الاجتماع، الذي يعاني الآن من وهن خطير، يمكن أن يكون قاضياً إذا لم نُجْرِ بسرعة فائقة مراجعة عميقة لعاداتنا الفكرية.

ماذا يمكننا أن نفعل من أجل الخروج من هذه الأزمة الطويلة والمضنية والمُمَزِّقة؟

في رسالة موجّهة إلى أحد مراسليه قبل عدة أسابيع من وفاته، كتب بروديل بسخرية: «سلِّموا بأن علم الاجتماع هو أسلوب خاص لفهم المجتمعات الحديثة المُصَنِّعة، ومعرفة خاصة مُدْرَجة في سياق تاريخي معين. وسَلِّموا بأن ملاءمة أسلوب المعرفة هذا وشرعيته يأتيان من الوضع التاريخي. واغرسوا علم الاجتماع في التاريخ، وستُخرجون هذا الفرع العلمي من الركود الذي يجد نفسه فيه حالياً».

إنّ كون علم الاجتماع مرتبط بالتاريخ، بطريقة مُبهمة، هو أمر يبدو لي بداهة ظاهرة لِلعيان. ومع ذلك فإني أشك بأن التاريخ يمكن أن يخرجنا بشكل كامل من هذه الأزمة التي كتب المأسوف عليه جداً، الڤان غولدنر (A.Gouldner)، بصددها صفحات ثاقبة الفكر بشكل نادر[10]. وبالفعل، فإن علم الاجتماع لو كان ينتمي، كما أعتقدُ مع بروديل[11]، إلى نموذج مجتمع معين، ولو كان يبني المجتمع إنطلاقاً من تصور، ولو كانت الكلمات التي تُستخدَم لوصف الواقع الاجتماعي تساهم أيضاً في تنظيمه وإنتاجه، فكيف يتوصل هذا الفرع العلمي لتحليل ما ساهم في بنائه وتفسيره موضوعياً، من الخارج تقريباً، وبشكل مستقل عن روح الموضوع العارف؟ ولو كان عمل علم الاجتماع (التمييز، التعريف، التصنيف، والتسمية) يُلصق من الخارج تنظيماً مزوَّداً بمعنى على ما كان قد أحاط به مُسْبقاً، فما هو الوضع الابيستمولوجي للمقولات التي بواسطتها يتحقق تمثُّل المعنى وإسناده فعلياً؟

---

(10) A. W. Gouldner, **The Coming Crisis of Western Sociology**, New York, Basic Books, 1970 et, du même, **For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today**, Harmondsworth, Penguin Books, 1975.

(11) F. Braudel, **Ecrits sur l'histoire**, Paris, Flammarion, 1969.

لقد أظهرت النزعة الادراكية، والتَرْميزية، والمنهجية الاتنية، والنظرية الثابتة، وما بعد البنيوية[12]، من خلال وسائل متباينة بالتأكيد، صعوبات تأسيس معرفة عامة على وقائع خاصة وتأسيس الدلالات الخاصة باللغات الخاصة في مجموعة متماسكة.

بالنظر لهذا الأمر، ما العمل؟ هل يجب الاكتفاء بالاحاطة بمشاكل لغة المراقبة والاستنتاج، والقيام على غرار طريقة بوبّر، بوضع قابلية الدحض، أي منهج التجارب والاخطاء، محل الاستدلال؟ هل يجب، عند الاقتضاء، وحسب اقتراح هسّيرل، اختراع اجراءات مغايرة لتلك التي اتبعتها العلوم المُسَمّاة بالوضعية؟ أم سيكون مَحكوماً علينا بالقيام بالمعركة الحمقاء: علم الاجتماع العلمي أم علم الاجتماع الادبي، النزعة الكمية أم النزعة النوعية، النزعة العلمية أم التساؤل الجمالي، النسبية المطلقة وانتشار التفسيرات أم ألفاظ حشو وألعاب كلمات؟

ليس لدي حلّ يمكن اقتراحه، لكني أرى أن الوضع الحالي لا يُحتمل، وأنه يجب الخروج من المأزق. لنحاول ذلك على الأقل، مبتدئين بإقامة تمييز بين العقل والاستدلال.

العقل هو قدرة وقيمة: إنه أسلوب تكوين الفرد الاجتماعي، والذي يعطي لهذا الأخير «إمكانية إيجاد وتكوين معنى في الدلالة الاجتماعية المؤسَّسة» (Castoriadis)[13]. إنّه تكيُّف اجتماعي وإيمان في هذا التكيّف، واعتقاد بأن الانسان يستطيع أن يعرف، ويحكم ويتصرف وفقاً لمبادئ، وأنه يستطيع تطبيق تركيبات أحكام (تحليلية، وتركيبية وافتراضية) على الفِعْل. ومنذ عصور اليونانيين وحتى اليوم، كان تاريخ هذا العقل متعدداً ومتنوعاً، وعرف تحولات وأزمات، وولّد فلسفة الأنوار، والتحليل النفسي أيضاً، ونظريات التعلق بصفتها قدرة منتجة لعلاقات اجتماعية ولفطرية البُنى الذهنية. وقد أعطى

(12) A. Giddens, **New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociology,** Londres, Hutchinson, 1976; R.A. Wallace & A. Wolf, **Contemporary Sociological Theory,** Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1980.

(13) **C. Castoriadis: L'Institution imaginaire de la société,** Paris Seuil 1975; ID: «**Les Carrefours du Labyrinthe,** Paris-Seuil - 1978, ID: **Domaine de l'homme,** Paris, Seuil - 1986.

تاريخ العقل نفسه هذا أيضاً، ومن بين أمور أخرى، رسالة للبروليتاريا، وأساساً للاهوتيات التحرير. وبصفته قدرة، كان هذا العقل يُشَكِّل جزءاً لا يتجزأ من وضع «الانسان الحكيم» (L'homo sapiens). وقد أعلن نفسه دائماً، أكثر فأكثر كقيمة في صيرورة ثقافتنا. إنّ نمو علم انثروبولوجيا أساسية، بالمعنى الذي فهمه به موران (Morin)[14]؛ هو فقط الذي بامكانه أن يساعدنا على فهم كيف ولماذا يتكون الشخص مع الآخرين وبواسطتهم، ولماذا تعدّ المجموعات البشرية دلالات، وتعطيها قيمة، وتبني انطلاقاً من هذه التقويمات الواقع الاجتماعي وتحوّله، وتفرضه وتخضع له. إن مثل هذه الانثروبولوجيا الاساسية يمكن أن تعطينا نظرية للشخص الحقيقي، وتؤسّس ثانية، بشكل مقبول، التقاليد الفلسفية التي قُوِّضت بالصياح، منذ سنوات السبعينات، لموت الانسان.

أما الاستدلال فهو، بالمقابل، كفاءة: إنه موقف يكمن في استعمال مقاييس شكلية تضمن الروابط والقرارات، وفي التلاعب باجراءات الاستدلال أو البرهان، وفي ممارسة الاستقراء، والاستنتاج، والمماثلة، وإعداد خلاصات.

ويبدو لي أن أعمال جان بياجيه[15] حول ولادة الذكاء لدى الطفل، هي المحاولة الأكثر نجاحاً لإثبات كيف تتكون لدى البشر، الذين لديهم ثقافة معينة، القدرة على القيام باستدلالات، و«تجريدات انطلاقاً من تنسيقات داخلية». إنّ هذه القدرة، التي تُعَدّ توازناً مثالياً؛ «وملازماً لكل نشاطٍ واعٍ»، ونتاجاً جماعياً، تُعَرَّف من قِبل بياجيه «كخضوع لمبادئ التناقض». واعتراف «بضرورة الاستدلال نفسه».

إلاّ أننا ما زلنا، بالرغم من بياجيه، وبالرغم من تقدم الدراسات حول الذكاء الاصطناعي، وحول القصدية والتيليونوميا[16]، وبالرغم من أعمال

(14) E. Morin: **Science avec conscience**, Paris, Fayard, 1982; ID, **Sociologie**, Paris- Fayard- 1984.

(15) J. piaget: **Etude sociologiques** - Geneve - Droz, 1977.

(16) **H.L. Dreyfus, L'intelligence artificielle. Mythes et réalités,** Paris, Flammarion, 1984; J. Searle, **L'Intentionnalité, Paris,** Minuit, 1985; G. Cellerier, «La genèse historique de la cybernétique ou la téléonomie est-elle une catégorie de l'entendement?», **in Revue européenne des sciences sociales,** XIV, 1976, n. 38- 39, p. 273- 290.

جـ. أ. فودور وب. ن. جونسون ليرد[17]، وكاهنمان وتفرسكي[18]، في ميدان الاستدلال الاحصائي، ما زلنا بعيدين عن معرفة تشابك الاستدلال وترتيباته المختلفة. إننا نعلم، بشكل مقبول، أشياءَ عن منطق الاستنتاج، كما نعلم شيئاً قليلاً عن الأشكال الأخرى للاستدلال، ولاسيما الاستدلالات الاستقرائية. وبالرغم من بوبّر[19]، وكارناب[20] وغودمان[21] فإن قواعد هذا اللغز، المُسَمّى بالاستقراء ما زالت مبهمة. وسيذهب بعض العلماء إلى حدّ الادعاء بأنها غير موجودة. لقد كشف جان بليز غريز بعض آليات السيرورات التدليلية، كالتعميم على سبيل المثال، وجعلنا نشعر بشروط قيام الشخص العارض بتنظيم تعميم يتمتع بمصداقية في نظر المرسَل إليه. ومع ذلك، فإن غريز نفسه يجعل من قابلية البيانات للقبول وللاستقبال شرطاً لا بد منه لسلامة التدليل[22]، في حين أنها كانت قد وُلِدت قبل وخارج سياق هذا التدليل نفسه.

إنّ التمييز بين العقل والاستدلال يسمح، في المرحلة الحالية لبحوثنا، برؤية الآلية التي بواسطتها يقوم كل كائن جديد في العالم بادراج نفسه في هذا العالم، وينتج مواداً اجتماعية بفضل تفاعله مع الوسط، والطريقة التي من خلالها يلتحق نمو السلوك لدى كائن اجتماعي بموقف الكائنات الأخرى في

(17) J. A. Fodor, **The Language of Thought,** Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1975; P.N. Johnson-Laird & P.C. Wason (eds.), Thinking, Reading in Cognitive science, Cambridge, Cambridge U.P., 1977, et surtout **Mental Models,** Cambridge, Cambridge U.P., 1984.

(18) D. Kahneman et al., **Judgement under Uncertainty:** Heuristics and Biases, Cambridge, Cambridge U.P., 1982.

(19) K. Popper, **The Logic of Scientific Discovery,** New York, Harper & Row, 1968 (trad. fr., **La Logique de la découverte scientifique,** Paris, Payot, 1982); ID., **Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge,** New York, Harper & Row 1968. Cf. aussi P.Jacob, **De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours,** Paris, Gallimard, 1980, spéc. les p. 121- 176.

(20) J. Hintikka ed., **Rudolf Carnap, Logical Empiricist: Materials and Perspectives,** Dordrecht, Reidel, 1975 et P.A. Schilpp ed., **The Philosophy of Rudolf Carnap,** La Salle, III., Open Court, 1963.

(21) N. Goodman , Fact, **Fiction and Forecast,** Indianapolis, Hackett, 1979; ID: **Ways of worldmaking,** Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1978, et aussi: P. Jacob, op. cit., p. 177- 195.

(22) J.-B. Grize, **De la logique à l'argumentation,** Genève, Droz, 1982. Pour certains prolongements de cette problématique voir: R.J. Falmagne ed, **Reasoning Representation and Process,** Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1975; R.M. Farr & S. Moscovici (eds.), **Social Representations,** Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1984.

نشاط تعاوني واحد، يكون في أغلب الأحيان رمزياً، لأن فعاليته الذاتية مضمونة باشارات مقبولة ومنقولة بواسطة ثقافةٍ ما[23].

العقل هو إذاً الأسلوب الذي بفضله تتجلى العلاقة بين الجسم العضوي والوسط، والذي يمكن بواسطته للمواد، التي لم يكن لها أن توجد بطريقة مغايرة، أنْ تظهر. إنَّ العقل هو الذي يخلق المواد الاجتماعية، والذي يزودها بدلالة، والذي يثبتها من خلال إقامته للمؤسسات.

أما الاستدلال فهو تهيئة العمليات التي باستطاعتنا القيام بها إنطلاقاً من هذه المواد نفسها، المُشَكَّلَة مُسْبَقاً، والمُعَدَّة بمقتضى هذه الصفة الجوهرية الخاصة بالجنس البشري والتي دعاها كاستورياديس «المِخيال الجذري»، أو امكانية صنع دلالات إنطلاقاً من لاشيء تقريباً.

وإذا كان العقل وظيفة من وظائف الجنس البشري، هي تلك التي تشهد على وحدته العميقة بعيداً عن المظاهر الخارجية المتغيرة للثقافات، فإننا نستطيع تأكيد أن المتطلبات الشكلية، والاستدلالات الخاصة باللغات الشكلية والطبيعية، والنظم الشكلية، تميز، بالعكس، الثقافة الوحيدة التي طرحت على نفسها مشكلة العلاقات بين العقل والاستدلالات، واختزلت الأول في الثانية، بشكل صريح أحياناً.

إنَّ الصعوبات الكبرى التي يواجهها علم الاجتماع تأتي من هذا «المَبْنِي الثقافي المُسْبق»، كما يقول غريز. فعلم الاجتماع لم يتوصل أبداً، بالفعل، وخلافاً للفروع العلمية الأخرى التي حيَّدت المتطلبات الشكلية، إلى وضع المَبْنِيَّات المُسْبَقة بين قوسين، وإلى الوصول إلى تعتيم ميدان مُعين لفائدة ميدان آخر. ولم يتوصل إلى وضع المواد المخلوقة بواسطة أسباب دالّة أخرى في نظم شكلية. لأنه لم يمتلك أساساً نهائياً من أجل إيجاد التوافقات بين معنى الوقائع البشرية بصفتها تلك ودلالات البيانات النظرية (الصحيحة من حيث الجوهر بشكل دائم) الصادرة بصددها. وتضاف إلى هذا الأمر التعقيدات التي ولَّدتها علاقات الارتباط المبهمة بين الموضوعية العلمية، والفائدة الاجتماعية، بين نقد توجّهات الفِعل والطلب الاجتماعي الذي ينبغي توضيحه.

---

(23) G. Busino: **Les théories de la socialisation**, Lausanne - IASUL - 1985.

كيف يمكن، بعد ذلك، الاحاطة بهذه الصعوبات؟ يمكن ذلك بتحليل الممارسات الاجتماعية، ووضع جرد نقدي لها، واكتشاف أساليب تكوينها، ونتائجها، ووظيفتها الاجتماعية وطابعها الاجتماعي. وهذا على مستوى صنع المواد الاجتماعية، لأنه من خلال هذا الطريق المنحرف يمكن أن يكون لدينا بعض الحظوظ في إدراك الأمر الذي يوجّه الفهم ويحدده مُسْبَقاً ويعطي الشرعية للمُسَلَّمات والبدهيات والفرضيات. إنَّ علماً تاريخياً وثقافياً للممارسات الاجتماعية يمكنه أن يوضح هذه المَبْنِيَّات المُسْبقة الثقافية الضرورية جداً، حتى بالنسبة لتعميم نظرية التدليل التي قال بها غريز ومدرسته. وكذلك للفهم المَسْبَق للفِعل الاتصالي وللوفاق اللغوي كما فَصَّلَهما جورجن هابرماس في كتاباته الأخيرة[24].

إنَّ الهزات، والأعاصير، والحدس، وفن الوصل والتطعيم والاستشفاف في الفروع العلمية البور، وفي المعارف التي تستريح فيها النباتات الجيدة، كما عرضتها علينا كتب إدغار موران، تبدو لي كإسهامات لا بد منها من أجل إعادة الحيوية للعلوم الاجتماعية[25]. وهذا الأمر ينطبق كذلك على أعمال لويس ديمون[26]. فنظريته في المقارنة، التي يجب، بالتأكيد، تحسين وتعميم صياغتها، تعطينا، منذ الآن، مؤشرات ثمينة على القضايا المرتبطة بواقع أن الاطار المفهومي لعلم الاجتماع يتفرع عن وضع تاريخي خاص، وواقع أنه لا يوجد في علم الاجتماع أي وحدة خفية، وأن العناصر الأولى هي مجموعات مُنَظَّمة ومصنوعة، تُحْكَم مُرَكَّباتها بصلات ارتباط، وتستمد دلالتها من انتمائها

(24) J. Habermas, **Theorie des Kommunikativen Handelns.** Vol. I: **Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; vol. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft,** Francfort, Suhrkamp, 1981.

(25) Cf. Notamment E. Morin, **La méthode III. La connaissance de la connaissance.** I. **Anthropologie de la connaissance, Paris,** Seuil, 1985.

(26) L. Dumont, **Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications,** Paris, Gallimard 1979; ID, **Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique,** Paris, Gallimard 1977, ID, **Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne Paris, Seuil 1983.**

(27) Cf. G. Berthoud & G. Busino (éds.), **L'exploration de la modernité. La démarche de Louis Dumont,** Genève, Droz 1984; **G. Busino, «Pour une «autre»** théorie de la comparation», **in Revue européenne des sciences sociales,** XXIV, 1986, n. 72, p. 209- 216.

إني أصيغ هنا مشاريع في حين أن من الواجب، ربما، تقديم بعض النتائج الدقيقة. ولكن هل بامكاني فعل شيء آخر في لحظة تفككت فيها جماعة علم الاجتماع، واندحرت المعرفة الاجتماعية، ووصلت تقاليد المعرفة، التي كانت تمثل عند ولادتها وعي البشر وعلمهم، إلى حافة الإنهاك؟ وهل هي فضيلة دائماً أن نحتفظ بذكرى تقاليد وننقلها عندما نعلم بأنها ضرورية لنا من أجل التحكّم بتحولات مجتمعاتنا الحالية وانحرافاتها وسرابها؟

أمام الاخطار الآتية من الانتشار الذري في الكرة الارضية، وتنامي الظاهرة البيروقراطية في العلاقات الاجتماعية كلها، وتجاوزات العقلانية العلمية؛ وأمام ملاحظة سعي العلم الحديث ـ كما سعت الميتافيزياء في الماضي ـ لتنظيم العالم وإخضاعه، ولتحويل الانسان والطبيعة إلى مواد يمكن التلاعب بها بدون تحفظ؛ وأمام استلاب، عالَم مُنَظَّم كلياً، وفارغ أكثر فأكثر من أي معنى غير المعنى النفعي؛ وأمام تخريب الطبيعة الذي يمكن أن يؤدي لإفساد امكانيات بقاء جنسنا، ـ ماذا يمكننا أن نفعل كعلماء اجتماع؟

أعتقد أن باستطعتنا، بالتأكيد، أن نعيش، بطريقة أقل خطراً، تطورات العلم والتقانة، وذلك بالقدر الذي نعرف فيه كيف نحافظ على حياة فكر يتأمل ويفكر، فكر جدير بالثقة[28] ـ كما كان يقول مُعَلِّم ايكارت منذ عهد قريب ـ وذلك إلى جانب الفكر الذي يحسب، والخاص بالعلوم الأداتية.

إنّ علم الاجتماع يمكن أن يساهم في ذلك. فهو، كأداة لتحرير هذا الحاضر، الذي يتطلع لتنظيم شكل واحد للحياة الممكنة، وواقع وحيد وحصري، كفكر يتأمل ويفكر، يستطيع أن يسمح لنا بفهم الحضارات الأخرى، والطرق الأخرى للحياة في هذا العالم، وأن يضعنا قيد التساؤل، وأن يستشف، أخيراً، في الثقافات الأخرى بدائل لوجودنا الحالي[29].

---

(28) إقرأ في هذا الصدد مجلد «Ordre et désordre»، وهو يضم نصوص المحاضرات والمباحثات التي نظمتها اللقاءات الدولية في جنيف، 1983.
(Les XXIX Rencontres internationales de Genève, 1983, Neuchâtel, La Baconnière, 1984).

(29) H. Lawson; R flexivity. The Post-modern Predicament, Londres, Hutchinson, 1986.

الفهرس

1996 / 1 / 534


MOHAMED KHATAB

هذا الكتاب

يعاني علم الاجتماع، في الوقت الحاضر، من انقلابات عتيقة. فهو يقف حائراً أمام الرجال والمجموعات الاجتماعية التي لم تعُدْ تعرف كيف تعطي معنى لوجودها. ولم يعُدْ يتوصل لإخفاء عجزه عن فهم انبثاق الجديد وتفسيره، وتحليل الآخر والمختلف، وتخليصنا من معارفنا «المتجة» والمتقهقرة.

يحلّل الكتاب هذه الاختلاجات وقلق عالم الاجتماع أمام الانفصال الحالي بين الكلمات والمعاني، بين الإشارات والأفكار، بين مصائرنا الشخصية والأقدار الجماعية المتلاعبة في التاريخ. ويمتدح المؤلّف فيه علم اجتماع منفتح على الشك، وحسّ التمييز، وغير المُنتَظَر؛ وعلى القدرات الخلاّقة للبشر «هذه الحيوانات الخرقاء التي تحبّ بشغف أنْ تتشاجر على جهلها».



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع